

# LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS FREÑTE A LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

VOLVER A MARX TRASCENDIÉNDOLO

---

FRANZ HINKELAMMERT



# **La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión**

Hinkelammert, Franz

La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión  
: volver a Marx trascendiéndolo / Franz Hinkelammert  
; prólogo de C. G. Aguilar. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de  
Buenos Aires : CLACSO, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-822-9

1. Marxismo. 2. Religiones. 3. Ideologías. I. Aguilar, C. G.,  
prolog. II. Título.  
CDD 306.2

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Capital / Religión / Marxismo / Neoliberalismo / Humanismo  
/ Ideología / Crisis

Corrección de estilo: Licia López de Casenave

Diseño de tapa: Jimena Zazas

Ilustración de tapa: Nicolás Arispe

Diseño interior: Paula D'Amico

# **La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión**

## **Volver a Marx trascendiéndolo**

**Franz Hinkelammert**



**CLACSO**



## CLACSO

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

### CLACSO Secretaría Ejecutiva

**Karina Batthyány** - Secretaria Ejecutiva

### Equipo Editorial

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory** - Gestión Editorial

**Nicolás Sticotti** - Fondo Editorial

*La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: Volver a Marx trascendiéndolo* (Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2021).



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

ISBN 978-987-722-822-9

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

### CLACSO

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [www.clacso.org](http://www.clacso.org)



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

# Índice

Prólogo.....	7
<i>Carlos G. Aguilar</i>	
1. Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital .....	11
2. Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión.....	53
3. La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos.....	81
4. La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis .....	117
5. El ser humano como ser supremo para el ser humano: más allá de la religión neoliberal del mercado .....	137
6. ¿Qué significa hoy una sociedad alternativa? .....	171
7. Crítica de la ideología y crítica de la religión: como el sueño de la razón produce monstruos .....	183
8. El problema de la alternativa frente al capitalismo neoliberal actual: el humanismo de la praxis .....	211

9. La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, dominación, guerra y apocalipsis .....	241
10. Las amenazas a nuestra cultura y civilización en la actual crisis: pensar la necesidad de una espiritualidad y acción en la línea del humanismo de la praxis.....	271
11. Los derechos humanos emancipatorios, la ley del mercado y el levantamiento neoliberal en contra de los derechos humanos .....	299
12. La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis .....	331
Bibliografía .....	353
Sobre el autor.....	361

# Prólogo

Carlos G. Aguilar

Quizá nunca, como en los últimos años, la necesidad de un pensamiento crítico se ha revelado en un factor tan claramente determinante de la sobrevivencia de la especie humana y del planeta. Constituía una evidencia trabajada por K. Marx, frente al avance de la Revolución Industrial y las consecuencias del capitalismo decimonónico; y durante el siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI no ha dejado sino de mostrar su absoluta relevancia. El vigor, con que el pensamiento original de Marx continúa inspirando este desafío, es testimonio de la actualidad de su método y de sus aportes a los proyectos de liberación que recorren buena parte del mundo actual.

Estamos a una distancia suficiente -en términos históricos- para poder considerar que el marxismo (*de Marx*) ha sobrevivido a cualquier dogmatismo ideológico y sobre todo al reduccionismo de las experiencias históricas del Socialismo en el siglo pasado. Si los escritos y las herramientas analíticas brindadas por Marx mantienen actualidad, se debe en parte a que el capitalismo del siglo XIX evolucionó hasta un modelo de *totalitarismo de mercado* y este totalitarismo

es expresión de la forma más avanzada de la Modernidad en el ámbito de la política y de la economía.

En este sentido, la obra del Profesor Franz Hinkelammert debe considerarse parte de un movimiento que acompaña el esfuerzo por pensar las condiciones en que se produce la elaboración intelectual de una época, pero también sus condiciones de transformación. Se ha ido construyendo a partir del análisis y de la lectura crítica de autores clásicos y también de diversas etapas significativas de la historia, tanto en Europa como América Latina. Su aproximación al pensamiento de K. Marx y las lecturas posteriores que devinieron en las múltiples corrientes del marxismo sobre todo en el siglo XX, es una constante que acompaña su producción intelectual desde las primeras obras publicadas en la década de los 70s.

Este libro pretende sintetizar ese recorrido y las razones por las cuales Marx es imprescindible en cualquier proyecto que pretenda aportar a la construcción de una visión crítica de los grandes problemas actuales. Pero también, es una constancia de la necesidad de pensar con Marx, más allá de los límites impuestos por las elaboraciones de una época determinada. A esto se refiere el Prof. Hinkelammert con volver a Marx, pero trascendiéndolo.

El esfuerzo que esta tarea supone, no está de ninguna manera agotado en los abordajes de las lecturas desarrolladas por el autor. Hinkelammert echa mano de debates clásicos en el ámbito del marxismo, como por ejemplo con C. Bettelheim o con L. Althusser, pero también de aspectos filosóficos/sociológicos con autores como M. Weber, F. Nietzsche; M. Heidegger o L. Wittgenstein. La crítica de las ideologías como crítica de la religión actual del mercado, también supone visitar algunas fuentes menos usuales para los marxistas clásicos, como pueden ser W. Benjamin, E. Bloch, teólogos de la talla de D. Bonhoeffer o las lecturas más actuales de Pablo de Tarso.

El eje articulador del enfoque crítico, sin embargo, es muy preciso y aparece enunciado desde el inicio del libro: *se trata de la teoría de la mercancía, expresada a través del análisis del fetichismo*. Lo que permite a Hinkelammert postular un recorrido en la obra completa

de Marx, es su idea de que Marx estaría intentando fundamentar un proyecto de liberación a través de un *humanismo científico*. Esta idea supone una ruptura con las concepciones positivistas de la ciencia, predominantes en la época de Marx, pero también en el desarrollo posterior de la economía en autores clásicos como A. Smith hasta F. Hayek y von Mises en los fundamentos del neoliberalismo desde el siglo pasado. Es a partir de esta crítica del fetichismo de la mercancía que el Prof. Hinkelammert propone entender el efecto perverso de los *falsos dioses* y del totalitarismo del mercado actual. Por esto, la crítica de la religión de Marx, según Hinkelammert, no es el preludio de una posición ateísta simple. Marx pretendería profundizar en las raíces de las condiciones que posibilitan la explotación de los seres humanos y de la naturaleza. En la aproximación de Hinkelammert, siguiendo a Marx, la religión sería la expresión máxima del fetichismo mercantil. Por eso es esencial, para el pensamiento crítico, el abordaje de esta forma particular de ideologización y por eso es tan actual esta vertiente del pensamiento de Marx frente a la crítica del capitalismo que vivimos a nivel planetario, hoy día convertido en *religión neoliberal del mercado*.

Marx estaría en la base de lo que Hinkelammert denomina un *humanismo de la praxis*, una posición política capaz de potenciar una acción transformadora de la realidad. A partir del entendimiento del *ser humano como ser supremo para el ser humano*, Marx propondría una *emancipación práctica* basada en un imperativo categórico, necesario para pensar con Marx y más allá: “*echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable*”.

Hinkelammert lee a Marx con la meticulosidad y el cuidado de quien se agarra al hilo de Ariadna para transitar por la crítica del capitalismo actual. No como una verdad única ni prestablecida, sino como una posibilidad y una oferta generosa y comprometida con la transformación de las condiciones de explotación y miseria. Por esto, es de agradecer al Prof. Hinkelammert y a CLACSO esta colección de ensayos, escritos en diversos periodos y con la intencionalidad de

proporcionarnos a nosotros (as) lectores (as) las herramientas y el entusiasmo de trabajar por acrecentar las vías de elaboración para proyectos de nuevas sociedades, o como dice Hinkelammert, parafraseando al movimiento zapatista: *un mundo donde quepan muchos mundos*.

La Paz. Octubre 2020

# 1. Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital

## La crítica marxista de la religión\*

La interpretación de la economía política marxista ha tenido sin ninguna duda un nuevo auge durante el último decenio. A partir de la década de 1920, y especialmente durante la de 1950, la teoría marxista fue interpretada más bien a partir de los escritos filosóficos de Marx. La razón hay que buscarla en el hecho de que la crítica liberal a la teoría económica de Marx no había encontrado una respuesta realmente eficaz, con el resultado de que las corrientes marxistas de pensamiento tendieron a dogmatizarse sin mayor profundidad, o a comprender el pensamiento de Marx en el sentido de un compromiso humanista muy ambiguo. La dogmatización ocurrió más bien en los países socialistas, mientras que la interpretación humanista en general prevaleció en los países capitalistas.

Pero este humanismo ambiguo pronto se mostró incapaz de guiar una acción revolucionaria. Se orientó hacia los escritos del Marx joven, y se topó con los mismos problemas que ya habían llevado a

\* Originalmente publicado en: *Revista Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Santiago de Chile, septiembre, 1971.

Marx a desarrollarse más allá de las posiciones de su juventud. Se trataba de un humanismo incapaz de convertirse en proyecto de una nueva sociedad.

Al realizar la crítica correspondiente a su posición humanista, Marx (1841) estudió a la sociedad capitalista en términos de una posible acción racional del hombre hacia un proyecto de liberación. Pero racional, en este sentido, significaba operacional, factible, concreto. Y él encontró en la ciencia económica la base teórica de una acción. “Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y la “anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política” (pp. 68-69,). Algo parecido a esta autocrítica de Marx experimentaron los pensadores de un humanismo marxista surgidos en los últimos 50 años. Las afirmaciones de un humanismo abstracto tenían que convertirse en proyectos concretos, y, por consiguiente, el análisis marxista tenía que pasar de nuevo a hacer ciencia social. Pero no era del todo claro el camino para alcanzar tal recuperación.

Dada esta situación, el interés por las obras de Marx se concentró de nuevo sobre sus obras maduras, y en especial, en el estudio de *El Capital*. Esta obra aporta muy poco para un humanismo abstracto. Todas sus tesis se apoyan en estudios de la realidad que usan conceptos exclusivamente de tipo operacional, cuantificables. Si bien no se trata de una metodología empirista o positivista, sin embargo, Marx se cuida mucho por no expresar evaluaciones generales de un humanismo ambiguo. Se trata, por lo tanto, de una obra científica en el sentido más nítido de la palabra.

Pero este nuevo interés por el estudio de *El Capital*, otra vez corrió peligro. Dado el hecho de que esta obra se apoya más bien en conceptos operativos y cuantificables, fácilmente podía llevar a interpretarla como una obra referente a un campo específico de la

acción humana, es decir, al campo económico. Una interpretación tal no acepta la economía política como la anatomía de la “sociedad civil” y, a través de ella, de todo el desarrollo de la sociedad humana. Construye más bien algún concepto abstracto del materialismo histórico que existe aparte de la economía política, y en relación a que la economía política es un campo de aplicación, del mismo modo como podría serlo la teoría de clases, de la estructura política o de la estructura ideológica. Una posición tal ubica la verdad del marxismo más bien en este materialismo histórico apartado del análisis científico concreto –entendiéndolo como un método útil o una herramienta analítica–, mientras la crítica por los hechos puede caer sobre sus aplicaciones en campos específicos. Toda esta actitud refleja el impacto sobre el pensamiento marxista y su incapacidad de contestar eficientemente y en el plano analítico-económico a la crítica burguesa de la teoría de la plusvalía. En *El Capital*, la teoría de la mercancía y de la plusvalía es la piedra angular de toda concepción marxista, de su teoría de clases, de la estructura política e ideológica y, por supuesto, del materialismo histórico en su integridad. Igualmente, la teoría de la plusvalía es la parte menos elaborada y defendida del pensamiento marxista de hoy. Se la defiende como interpretación general de resultados de la teoría económica, a los cuales se puede llegar también sin ella.

Esta situación muy debilitada de la teoría marxista actual explica por qué hoy muchos marxistas, en su afán de superar el humanismo abstracto, y con la necesidad de reinterpretar *El Capital*, tratan de abstraer de esta obra un método que tenga validez también en el caso de que la teoría de la plusvalía no pueda sostenerse como teoría analítica y operacional, superior a las teorías burguesas del capital. A partir de allí se explica que de repente pueden aparecer libros sobre el materialismo histórico en los cuales casi no se mencionan la teoría de la plusvalía o el problema de la producción de mercancía, del fetichismo, etc.

Sin embargo, junto con este abandono general de la economía política en favor de un materialismo histórico separado de los

resultados del análisis económico, existen también nuevos esfuerzos para repensar toda la teoría de la plusvalía como el fundamento del propio materialismo histórico. Esta es la línea que nos interesa en el presente artículo.

Pero no nos proponemos entrar en una discusión de la teoría de la plusvalía propiamente. Nuestro objetivo es más bien el de demostrar que en *El Capital*, el concepto de mercancía y de plusvalía son la base misma de su concepto de la ideología, y que los dos le sirven a Marx para sustentar un humanismo científico que sería el resultado de un análisis de la mercancía, del dinero y del capital. Un humanismo no exclamatorio, sino un proyecto de liberación que es el resultado de la teoría marxista de la mercancía.

Por lo tanto, vamos a enfocar el problema del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital en *El Capital*, para demostrar que el desarrollo teórico del concepto del fetichismo es, a la vez, el desarrollo teórico de un humanismo científico marxista.

## **El fetichismo de la mercancía**

Marx analiza el carácter fetichista de la mercancía como culminación de su análisis general de la mercancía. Antes de entrar en el análisis propiamente dicho del fetichismo, él presenta la mercancía como una forma de producir, que nace de la división de trabajo entre productores privados. La transformación del producto en mercancía es para ellos necesaria, porque sin ella no podría desarrollarse una división de trabajo siempre más complicada y, por lo tanto, un aumento siempre más grande de la productividad del trabajo. Marx había presentado la producción de la mercancía y su desarrollo como un proceso de continua abstracción en el cual el producto concreto (con su valor de uso) aparece como valor, o, lo que sería la propia sustancia del valor, como trabajo abstracto. En el valor de cambio se manifiesta esta sustancia del valor, que es el trabajo abstracto, y se

efectúa en el plano mismo de la realidad un proceso de abstracción cuyo resultado es la mercancía.

Esta mercancía siempre se manifiesta con su aspecto doble. Es, por un lado, valor de uso, es decir, un producto que puede satisfacer una determinada necesidad. Así, el trigo sirve para comer, el zapato para ser calzado, etc. Pero como mercancía, sirven para ser intercambiados. El zapato producido por el zapatero se puede usar para tener acceso al trigo, y sería un medio para conseguir trigo. Usado en esta segunda función, es valor de cambio, y Marx (1966) cita en este contexto a Aristóteles: “Pues de dos modos puede ser el uso de un bien. Uno es inherente al objeto como tal, el otro no; como, por ejemplo, una sandalia, que sirve para calzarse y para cambiarla por otro objeto. Ambos son valores de uso de la sandalia, pues al cambiar la sandalia por algo de que carecemos, por alimentos, usamos la sandalia como tal sandalia. Pero no en su función natural de uso, pues la sandalia no existe para ser intercambiada” (I, p. 49).

El proceso de abstracción, cuyo resultado es la mercancía, no termina con ella. Sigue hasta transformarla en producto del capital. De esta manera, las formas sociales se alejan siempre más del contenido concreto del producto del trabajo. Marx, en el fondo, dedica todo *El Capital* a este proceso de abstracción. Pero no se queda en eso. Junto con la investigación de las relaciones mercantiles en general, y de las capitalistas en especial, desarrolla toda una teoría de las formas de conciencia social que acompañan este proceso. Aquí nos interesa sobre todo este análisis de la conciencia social y la vinculación que Marx establece entre el análisis real o estructural del desarrollo mercantil y las formas de conciencia social correspondientes. Marx denomina fetichismo a esta relación conociendo, por un lado, el fetichismo de la mercancía y del dinero, y por otro, el fetichismo del capital. Se trata de un enfoque en el cual una definida conciencia social sirve de sostén de determinadas etapas del desarrollo estructural. A la abstracción real, que hace surgir un desarrollo siempre más extenso del trabajo abstracto en relación al trabajo concreto y su producto, corresponde una determinada abstracción ideológica,

que reproduce y anticipa en el pensamiento este proceso que ocurre en las estructuras reales. El fetichismo es un poder real que surge en el mundo de las mercancías, y que se reproduce en el pensamiento humano sobre este mundo.

Tenemos que preguntar, por lo tanto, de qué manera este fetichismo se produce. Marx describe este proceso de la manera siguiente: “Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso” (I, p. 37).

Marx describe la mercancía como objeto físicamente metafísico, con carácter misterioso. La solución del secreto la describe de la siguiente manera: “El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales” (I, pp. 37-38).

Se trata de un problema doble. Por un lado, aparecen las relaciones mercantiles como relaciones materiales (cosificadas) entre personas y, por otro, como relaciones personales entre cosas. No se dan relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino un disfraz de relaciones sociales bajo una envoltura material. Veamos un ejemplo para esclarecer de qué se trata. En el caso del salitre chileno tenemos uno ilustrativo. Durante la Primera Guerra Mundial se inventa el salitre artificial, lo que paraliza la producción de salitre natural en Chile, que es más caro. Se trata aquí de dos relaciones. La primera sería la relación material entre hombres: quienes

inventan el salitre artificial destruyen las fuentes de trabajo de los que estaban hasta ahora produciendo salitre natural. No importa que esa no haya sido su intención, de todas maneras, conscientes o no, las destruyen. Los que obtienen un empleo en la producción del salitre sintético lo hacen a costa de quienes lo pierden en la producción del salitre natural. La relación entre estas personas se da a través de esto que es el salitre. Además, se trata de una relación social entre las cosas. El salitre artificial destruye el salitre natural. Son dos tipos de salitre en pugna y uno gana. Los dos tipos aparecen como si tuvieran personalidad propia.

El mismo desdoblamiento de las relaciones sociales y materiales se da en el mundo de las mercancías en general. El petróleo lucha con el carbón, el plástico con el fierro y con el cobre, la fibra artificial con la natural, el avión con el barco, el camión con el ferrocarril. Dentro de estas relaciones sociales entre las cosas juegan siempre las relaciones materiales entre los hombres. Los técnicos y obreros del plástico destruyen la base de vida del minero, etc. Siempre se materializan (cosifican) las relaciones entre personas, y se personifican las relaciones entre las cosas.

Lo que no hay en todos estos casos –y lo que tendría que haber en una sociedad humanizada– son “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” (I, p. 38). Enseguida Marx contrapone aquí a la realidad fetichizada una idea de liberación, que expresa la negación del fenómeno criticado. Sería una realidad en la que las cosas no se convierten en objetos físicamente metafísicos, sino donde los hombres llegan a manejar sus relaciones sociales en su trabajo de una manera tal, que el progreso de uno siempre es condicionado por la necesidad de asegurar el progreso del otro.

Pero eso es lo que la sociedad capitalista (y cualquier sociedad basada en la producción de mercancías) no puede hacer. Tiene que mantener con las relaciones mercantiles su forma imaginaria. “Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres... A eso es lo

que llamo el fetichismo, bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción” (I, p. 38). Se trata, por lo tanto, según Marx, de un rasgo esencial de la producción mercantil, que no puede desaparecer sino con este tipo de producción. Junto con la producción mercantil, se origina el fetichismo en el carácter privado del trabajo. “Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son *productos de trabajos privados independientes unos de los otros*” (I, p. 38).

De lo que se trata, en el fondo, en todo el problema del fetichismo, es de demostrar que la producción mercantil descansa sobre efectos que escapan a la responsabilidad humana. Un hombre actúa sobre otro sin hacerse responsable del efecto de su actuación. Aparece como si actuara el objeto producido, y el hombre se sometiera a los efectos de su manera de actuar. Está comprometido entonces el concepto de la libertad humana y el de la aceptación de fuerzas externas que influyen sobre el hombre. El resultado de esta reflexión de Marx es la constatación de que la libertad humana consiste en hacerse responsable plenamente para todos los efectos de la actuación humana sobre el hombre, y en rechazar cualquier sometimiento humano a fuerzas que él podría dominar, pero no domina. En estas dos líneas Marx busca, por tanto, la solución. Es una línea de la afirmación del hombre y de su libertad, y una línea de la negación del sometimiento humano a fuerzas extrañas. La última lleva a Marx a la crítica de la religión. Por eso no tendría ningún sentido analizar la crítica de la religión de Marx sin analizar su concepto de la libertad, y no se podría analizar este concepto sin efectuar la crítica del fetichismo de la mercancía. Esta última crítica es, a la vez, la crítica de la producción mercantil misma, porque fetichismo y producción mercantil son inseparables. Fetichismo de la mercancía es índice de falta de libertad.

Pero el hecho de que las relaciones mercantiles contienen fetichismo, por lo tanto, limitación de la libertad humana y sometimiento a fuerzas extrañas (religiosas), no es inmediatamente visible. Es

solo resultado de un análisis, y Marx sigue, en consecuencia, analizando la problemática del conocimiento en las ciencias sociales.

“Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo que es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues es evidente que el concebir los objetos útiles como valores es una obra social suya, ni más ni menos que el lenguaje” (I, p. 39). Hasta el momento en el que la teoría económica clásica concibe el valor mercancía como trabajo humano, no logra emanciparse del enigma fetichista implicado. “Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas” (III, p. 768).

Es difícil solucionar el secreto del fetichismo, porque está escondido detrás de las apariencias. Marx sostiene que esta solución solo se puede dar bajo las dos condiciones arriba indicadas. El pensamiento debe emanciparse del punto de vista burgués y, una vez logrado eso, debe ser un pensamiento consecuente, sin contradicciones y soluciones a medias. Esta descripción de las condiciones del pensamiento revelador del secreto del fetichismo constata, por tanto, que el carácter burgués de un pensamiento se hace aparente y patente a través de sus inconsecuencias y contradicciones, y el carácter no-burgués por su consecuencia y falta de contradicciones. Por supuesto, se trata de las contradicciones de un pensamiento confuso y mal llevado, y no de contradicciones dialécticas. De todas maneras, es interesante que Marx busque el carácter burgués de un pensamiento a través de sus contradicciones como pensamiento, y jamás a través de las buenas o malas intenciones de los pensadores.

Pero este pensamiento consecuente y sin contradicciones tiene su metodología propia, que en último término explica por qué el pensamiento burgués necesariamente tiene que ser inconsecuente. En

el capítulo sobre el fetichismo, Marx desarrolla esta metodología. Comienza con una constatación en cuanto al conocimiento científico en general. “La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de esta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico” (I, p. 40). Este carácter de la reflexión explica a la vez por qué no logra muy fácilmente un carácter científico. “Pero esta forma acabada del mundo de las mercancías –la forma dinero–, lejos de revelar el carácter social de los trabajos privados, y por tanto, de las relaciones sociales entre los productores privados, lo que hace es encubrir las” (I, p. 41). Entonces, el primer acercamiento a la comprensión científica –el enfoque más bien burgués–, reflexiona en estas formas constituidas de la mercancía y no penetra en el hecho de que la forma mercantil es una relación social disfrazada. “Estas formas son precisamente las que constituyen las *categorías* de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción *de este* régimen social de producción *históricamente dado* que es la producción de mercancías” (I, p. 41).

Las categorías de la economía burguesa son, por tanto, formas mentales objetivamente dadas, que expresan un determinado régimen de producción. También, formas que disfrazan el carácter social de esta determinada sociedad. Marx opone a las categorías de esta sociedad, las categorías que rigen en sociedades sin producción mercantil. “Por eso todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías, se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción” (I, p. 41). Marx menciona cuatro tipos de sociedades sin fetichismo de las mercancías:

1. El modelo de Robinson, como lo expone la economía burguesa;
2. La forma de producción de la Edad Media;

3. La producción de la industria rural y patriarcal de una familia campesina;
4. El modelo de una sociedad socialista, derivado del modelo burgués de Robinson. Marx habla del trabajo de un Robinson social.

El primer tipo corresponde a una ideología de la sociedad burguesa, el segundo y tercero son la descripción de estructuras históricamente realizadas en el pasado, y el cuarto es la transformación de una ideología burguesa en proyecto socialista de liberación. Así Marx llega a la primera descripción en *El Capital* de lo que es el proyecto socialista.

Lo que dice en relación a las estructuras históricamente realizadas en el pasado, podemos citarlo de un pasaje del tercer tomo, en el que resume su posición:

En los tipos anteriores de sociedad, esta mistificación económica solo se presenta, principalmente, en lo tocante al dinero y al capital que produce interés. Se halla excluida, por la naturaleza misma de la cosa, allí donde predomina la producción de valores de uso, la producción para el consumo propio e inmediato; y también allí donde, como ocurre en el mundo antiguo y en la Edad Media, la producción social tiene una base extensa en la esclavitud o en la servidumbre: aquí, el dominio de las condiciones de producción sobre el productor queda oculto tras las relaciones de dominio y sojuzgamiento que aparecen y son visibles como los resortes inmediatos del proceso de producción (III, p. 769).

Si bien no hay fetichismo, hay un dominio de las condiciones de producción sobre el productor. Pero este está escondido detrás de la dominación directa del hombre sobre el hombre. Si bien, por consiguiente, no conocen el fetichismo mercantil o del capital, eso ocurre porque todavía no han desarrollado en su plenitud el dominio de las condiciones de producción sobre el productor. Son previos al fetichismo y no sirven para describir las condiciones de su superación.

Quedan, por lo tanto, los análisis de las dos alternativas del modelo de Robinson: como ideología burguesa –en su versión transformada–, y como proyecto de la sociedad socialista. En los dos casos se trata de modelos teóricos.

Al Robinson de la teoría económica burguesa lo trata de la manera siguiente:

Y ya que la economía política gusta tanto de las robinsonadas, observemos ante todo a Robinson en su isla... A pesar de toda la diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinson, es decir, diversas manifestaciones de trabajo humano... Tan claras y tan sencillas son las relaciones que median entre Robinson y los objetos que forman su riqueza, riqueza salida de sus propias manos, que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin estrujar mucho el caletre. Y, sin embargo, en esas relaciones se contienen ya todos los factores esenciales del *valor* (I, pp. 41-42).

Este modelo logra una descripción de diversas manifestaciones del trabajo humano y de la esencia del valor. Con respecto a la crítica de Marx, esta jamás puede explicar la apariencia del valor, es decir, el precio (valor de cambio). El producto solo es mercancía en cuanto se intercambia, y Robinson no puede intercambiar, puesto que está solo por definición. Si bien este modelo presenta los factores esenciales del valor, no presenta la explicación del valor de cambio en la producción mercantil. En el grado en que la economía burguesa pretende explicar valores de cambio con este modelo, él se convierte en ideología de la sociedad burguesa.

Pero su carácter ideológico no impide a esta teoría decir algo valioso. Puede analizar los factores esenciales del valor, algo general a toda sociedad humana. Por consiguiente, es teoría. Pero no puede expresar lo específico del valor en la sociedad capitalista (o en general, de producción mercantil), porque no analiza las leyes de la manifestación del valor en el valor de cambio. O sea, tal teoría es ideológica.

Pero hay también una transformación posible de esta teoría ideológica que permite expresarla como teoría científica. Mediante esta transformación llega a ser la teoría científica de la sociedad socialista.

“Finalmente, imaginémos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y que despliegan sus numerosas fuerzas individuales de trabajo con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinson eran todos productos personales y exclusivos suyos, y por tanto, objetos directamente destinados a *su* uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social*... Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución” (I, p. 43).

Con eso Marx ha llegado a la verdadera descripción de la sociedad sin fetichismo mercantil; aparentemente existe ya en la sociedad precapitalista, pero esta apariencia refleja solo una falta de desarrollo de las condiciones de producción. Ideológicamente aparece en la teoría económica burguesa, pero allí falla, porque no logra explicar las relaciones capitalistas de producción, y de una manera inconsciente o no intencional describe relaciones socialistas de producción. Por fin, la asociación de hombres libres (el Robinson social) describe para Marx el único concepto coherente de la superación del fetichismo mercantil.

El concepto de la sociedad sin relaciones mercantiles, de esta manera, expresa dos elementos a la vez. Por un lado, la esencia de toda economía humana, donde las diversas funciones productivas son manifestaciones de trabajo humano en general. Por lo tanto, son subyacentes a la historia humana en su generalidad. Por otro lado, describen una determinada sociedad, que es la superación de la

sociedad capitalista, es decir, la socialista. Describe lo general de toda sociedad humana y a la vez lo específico de la sociedad socialista.

Una vez aclarado eso, Marx puede exponer su propia metodología, que guía todo su análisis del capital. “La economía política ha analizado indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo qué se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido (a la economía política) preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo *en el valor* y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la *magnitud de valor* del producto del trabajo” (I, pp. 44-45). Eso describe su método. Se puede llegar a saber qué es la producción de mercancía solamente si se pregunta por qué el trabajo social se manifiesta en el valor de cambio y por qué se intercambian productos en forma mercantil, sabiendo que todos son el resultado de un trabajo humano general. Si se pregunta de esta manera, se descubre que se trata “de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre y no este sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo” (I, p. 45).

Analizando la sociedad capitalista en su especificidad (por qué se manifiesta el trabajo humano en la forma del valor de intercambio), se la observa como sociedad de tránsito hacia otra, en la que el hombre domina sus condiciones de producción. A la sociedad capitalista se opone el proyecto de la sociedad socialista, que nace del propio método de la economía política, y está implícito en este. Su introducción permite, por consiguiente, una teoría consecuente y sin contradicciones. Sin contraponer este proyecto a la sociedad capitalista, no es posible la comprensión científica de la propia sociedad capitalista.

De esta manera, tenemos un breve resumen de lo que Marx considera su metodología. Describe las condiciones de un pensamiento económico científico y toda una teoría de la ideología o del pensar.

Insiste en que la metodología científica es al mismo tiempo una dialéctica de la historia con carácter finalista. Pero para aclarar bien el análisis de la ideología, hace falta todavía mencionar un pasaje, que se refiere a la religión. En este, Marx trata un campo ideológico que considera de manera distinta a la teoría ideológica del modelo de Robinson. Para la teoría ideológica, Marx no usa la palabra del reflejo pasivo (*Widerschein*), e igualmente nunca describe la conciencia social como superestructura de otros fenómenos. Con la religión es distinto. Refleja solamente de manera pasiva las formas fantasmagóricas del fetichismo mercantil. Este reproche se refiere en especial al cristianismo. “Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como *mercancías*, es decir, como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma *material*, como modalidades del *mismo* trabajo *humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.” (I, p. 44).

En el fondo es claro lo que Marx quiere decir. La religión, y en especial el cristianismo, no es una teoría ideológica que a través de la crítica pueda transformarse en teoría científica, sino que es ideología sin más. No se trasciende. “El *reflejo pasivo (Widerschein) religioso* del mundo real podrá desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, solo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional” (I, p. 44). La religión solo puede desaparecer y, si sigue existiendo, habrá de reflejar la falta de dominación del hombre sobre sus condiciones de producción. A la vez, es la máxima expresión del fetichismo mercantil.

Como esta expresión máxima del fetichismo mercantil, Marx enfoca a la religión más específicamente en los capítulos que siguen,

cuando habla del fetichismo del dinero. Si bien considera el fetichismo del dinero como otra cara del fetichismo mercantil, expresa que este demuestra de manera especial la conexión entre religión y fetichismo.

## **El fetichismo del dinero**

Es una especificación del fetichismo de la mercancía y es inseparable de este. Pero a la vez, viene a ser un desarrollo más allá del fetichismo de la mercancía y contiene elementos no visibles en el propio fetichismo de la mercancía. La conexión entre los dos tipos de fetichismo la da el hecho de que el dinero mismo es un producto del mundo de las mercancías. Tanto como el intercambio mercantil se amplía, la misma necesidad de intercambio presiona hacia la creación de una mercancía que sea el equivalente general de todas las otras y en la que estas midan su valor de cambio. Produciendo el mundo de las mercancías, la mercancía dinero, ocurre una acción social que declara determinada mercancía como dinero. Por su propia naturaleza los metales preciosos se ofrecen como los principales portadores de esta función.

Esta transformación de una mercancía en dinero da a esta un carácter especial. Todas las otras mercancías tienen que realizar su valor de cambio para realizarse después –en el acto del consumo– como valores de uso. Pero esta mercancía ahora es diferente. Su valor de uso no consiste en ser consumida, sino en servir como medio de intercambio. Aparece, por un lado, como algo que atenta contra la naturaleza de las cosas y del intercambio, como la perversión de la relación del hombre con la naturaleza. Por otro lado, aparece como la cosa verdadera; la mercancía, que es inmediatamente valor de cambio. Toda otra mercancía tiene que realizarse como dinero antes de realizarse como valor de uso. Solo el dinero es la mercancía, que es inmediatamente valor de cambio.

El dinero se presenta por tanto en dos imágenes contrarias:

1. Como perversión humana y como algo por superar;
2. Como estado ideal de las cosas. Si toda mercancía fuera tal como el dinero, la producción mercantil sería inmediatamente humana.

Estas dos imágenes dominan el fetichismo del dinero. Y de este derivan proyectos ilusorios de su superación. Son proyectos ideológicos, pero logran determinar hasta cierto grado la discusión de la política económica. De las dos imágenes derivan dos proyectos distintos:

1. El proyecto de la producción mercantil sin transformación de una mercancía en dinero. Pero una solución tan simplista no ve que el dinero es nada más que un desarrollo del intercambio mercantil. “Por eso, a la par que los productos del trabajo se convierten en mercancías, se opera la transformación de la mercancía en dinero”, y Marx añade una nota: “Júzguese, pues, cuán listos son estos socialistas pequeño-burgueses que aspiran a eternizar la producción de mercancías pretendiendo al mismo tiempo abolir la ‘contradicción de dinero y mercancías’, y, por tanto, el propio dinero, que solo puede existir dentro de esa contradicción. Eso es algo así como si se pretendiese abolir el Papa dejando subsistir la religión católica” (I, p. 50, nota 4).
2. El proyecto que da a toda mercancía la posibilidad de ser inmediatamente valor de cambio. “¿Por qué el dinero no representa directamente el tiempo de trabajo? ¿por qué, por ejemplo, un billete de banco no representa el valor de X horas de trabajo? Esta pregunta se reduce, sencillamente, al problema de por qué en el régimen de producción de mercancías, los productos del trabajo se traducen necesariamente en mercancías, pues el concepto de la mercancía envuelve necesariamente su desdoblamiento en mercancía, de una parte, y de otra parte en la mercancía dinero. Equivale a

preguntar por qué el trabajo privado no puede considerarse como trabajo directamente social, es decir, como lo contrario de lo que es” (I, p. 56, nota 1).

Las dos soluciones, en el fondo, se funden en una sola: la de transformar el dinero en algo que sea solamente medio de intercambio, y no su perturbación.

La crítica que Marx hace a estos conceptos la dirige directamente hacia el socialismo de Proudhon (pequeño-burgués). Pero es fácil aplicarla a toda teoría económica liberal posterior. Estas, al abandonar la teoría del valor-trabajo, pasan a formular una teoría de la competencia que descansa exactamente sobre los mismos conceptos centrales. Así la teoría de la competencia perfecta, que hasta ahora sigue siendo la base de la teoría liberal del capital. Si bien diversas corrientes de la economía burguesa marginaron el modelo de la competencia perfecta, no hay ninguna que lo haya abandonado con respecto a la explicación del capital como un factor que tiene un precio igual al del trabajo o de las mercancías.

El núcleo central de esta teoría liberal del capital descansa sobre supuestos teóricos que convierten el dinero (dentro del modelo) en un medio neutral que no tiene efectos sobre el intercambio. Es, por lo tanto, una teoría del equilibrio por mercados. En términos marxistas, es una teoría de la intercambiabilidad directa de las mercancías, en la que toda mercancía tiene un carácter de intercambiabilidad, que de hecho en la sociedad capitalista tiene solo el dinero. En este modelo de competencia perfecta, por tanto, la mercancía aparece “como lo contrario de lo que es”, como realización del hombre en su trabajo, mientras se trata de un sometimiento del hombre bajo las condiciones de su trabajo. Es una teoría ideológica.

Marx puede constatar el doble carácter de la ideología del dinero. Por un lado, este aparece como perverso, por otro, como humano; por un lado, como antihumano, por otro, como trascendental. Este carácter perverso-trascendental, que se revela en las ideologías del fetichismo del dinero, lo argumenta extensamente. Para nuestros

propósitos, su manera de argumentar este punto es revelador en cuanto a la idea que tiene de la religión. De hecho, concibe la religión como la suma expresión de este carácter perverso-trascendental de la mercancía, como el becerro de oro por excelencia.

El párrafo clave que nos interesa se refiere a la transformación del intercambio mercantil simple en intercambio mediado por el dinero. Se trata de una acción social muy especial: “En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en el principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de tener tiempo siquiera para pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores” (I, p. 50). Marx basa su argumento en la versión que da Goethe en su *Fausto* a la primera frase del Evangelio de San Juan: En el principio era la palabra, lo que Goethe transforma en: en el principio era la acción. Y Marx acepta la transformación goethiana de la frase, aduciendo que en tal forma describe exactamente lo que ocurre con el hombre que produce mercancías. Actúa antes de pensar. El sentido de la crítica de Marx es claro: en realidad era la acción en el principio, pero por esta razón la historia es una historia no pensada, no consciente. De hecho, reivindica en contra de Goethe el sentido original de la frase de San Juan: en el principio era la palabra. Pero a la vez, la transforma en proyecto hacia el futuro. En realidad, en el principio no era la palabra, pero en el futuro tiene que serlo. La acción en el principio crea un mundo falso. La palabra en el principio (la conciencia), crea una historia humana dominada por el hombre. Pero es algo por hacer y no algo que ya es.

Sigue la descripción de lo que ocurre en cuanto que la acción está en el principio. “Estos (los poseedores de mercancías antes de constituir el dinero) solo pueden establecer una relación entre sus mercancías como valores, y por tanto como mercancías, relacionándolas entre sí con referencia a *otra mercancía cualquiera*, que desempeñe las funciones de *equivalente general*. Así lo ha demostrado el análisis de la mercancía. Pero solo la *acción social* puede convertir en equivalente general a una mercancía *determinada*. La acción social de

todas las demás mercancías se encarga, por tanto, de destacar a una mercancía determinada, en la que aquellas acusan conjuntamente sus valores. Con ello, la forma natural de esta mercancía se convierte en forma equivalencial vigente para toda la sociedad. El proceso social se encarga de asignar a la mercancía *destacada* la *función social específica de equivalente general*. Así es como esta se convierte en dinero” (I, p. 50). La acción no consciente (en el principio era la acción) no establece relaciones entre los poseedores de mercancías directamente, sino entre las mercancías y, de esta manera, entre sus poseedores, que ahora no tienen relaciones como hombres sino como poseedores. Así las “máscaras económicas representadas por los hombres no son más que otras tantas personificaciones de las relaciones económicas, en representación de las cuales se enfrentan los unos con los otros” (I, p. 48). La propia acción social referente a la creación del dinero es igualmente una acción de estas máscaras, y no una decisión reflexionada. Los hombres la piensan solo una vez hecha la decisión y, en cierta manera, tarde, porque ya no se les revela el sentido de la acción. El dinero que surge no es simplemente un medio de la vinculación del trabajo social humano, sino un objeto nuevo. Sin él, el intercambio de mercancías no se puede desarrollar, pero con él no se lo puede organizar conscientemente. El dinero se convierte en la pretensión ideológica de la realización de un cambio directo de mercancías. Marx concluye el párrafo iniciado con la reflexión sobre esta acción, qué era en el principio, con otra cita de San Juan. Esta vez del “Apocalipsis”, el capítulo referente al anticristo, clave a partir del cual toda tradición cristiana siempre había analizado lo perverso-trascendental en la historia: “Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre” (I, p. 50).

Eso nos da una posible interpretación en conjunto del concepto de la religión que tiene Marx. En el comienzo no era la palabra, sino la acción. Pero al estar la acción en el comienzo, la palabra (la conciencia) se ideologiza. Es un pensamiento, que sigue a la acción. Pero tal acción no consciente da la potencia humana y la autoridad a la

bestia, el fetiche dinero, y con eso la libertad humana está perdida en las amarras de la producción mercantil. De esta pérdida de la libertad el hombre no sale sino asegurándose de que la acción humana sea una acción pensada, consciente. Tiene que valer lo que nunca valía: en el inicio era la palabra. Eso implica sustituir la producción mercantil por la asociación libre de hombres libres.

Esta bestia –el fetiche dinero– es a la vez el culto al hombre abstracto que Marx encuentra en el cristianismo, especialmente en su versión protestante y deísta. No es este becerro de oro que hizo destruir Moisés sino el de la religión natural, en la que prima la inseguridad del hombre frente a la naturaleza. “Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre individual, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de ingreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de la producción de vida, y, por tanto, por la relación de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos” (I, p. 44).

Recién con la complicación y poca claridad de las relaciones sociales en la sociedad burguesa, surge en plenitud el culto del hombre abstracto o –si se quiere– de la bestia. Antes se puede iniciar en pueblos específicos. “Solo enquistados en los intersticios del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca, nos encontramos con verdaderos pueblos comerciales” (I, p. 44). El becerro de oro se reemplaza por tanto por el culto de la bestia, llegando en su extremo al culto del hombre abstracto, en el cual ya trasluce el fetichismo propio del capital, y no solamente del dinero y de la mercancía.

Lo que llama la atención es el hecho de que Marx describe lo perverso-trascendental del fetichismo del dinero con las mismas palabras con

las que toda la tradición cristiana lo había hecho en el pasado. La imagen del anticristo repugna a los cristianos y no es lo que esta tradición reconoce como el objeto religioso suyo. Si bien esta tradición sabe que toda religión siempre tiene o tiende a tener rasgos de lo perverso-trascendental –el servicio de ídolos– jamás aceptaría agotarse en esta perversión. Marx, en cambio, lo sostiene. Sería ingenuo creer que no sabe que la propia religión, y específicamente el cristianismo, contienen una crítica permanente de lo perverso-trascendental. Tiene conciencia de eso, como también demuestran las diversas citas de Lutero, que incluye en *El Capital*. Si Marx cita el capítulo del “Apocalipsis” sobre el anticristo para vincular su crítica del fetichismo del dinero con la de la religión, sabe perfectamente que esta religión y este cristianismo se entienden como negación del anticristo y jamás como su afirmación. Sin embargo, su posición crítica trata esta afirmación del anticristo (el culto del hombre abstracto) como la esencia del cristianismo y de toda la religión. Tendríamos que preguntar por qué.

La religión es, en esta visión de Marx, afirmación de lo trascendental como sustituto de una solución verdadera de los problemas humanos. Pero la conciencia religiosa sabe eso, y por tanto desarrolló, con su idea de lo trascendental, la idea de lo perverso-trascendental, de la bestia. La afirmación religiosa de lo trascendental, por consiguiente, tiene siempre esta contradicción en sí: sabe que su concepto trascendental contiene el elemento de la perversión humana. En este sentido, es una afirmación de lo humano bajo la forma de un ser no-humano, divino. Para entender eso, podemos interpretar esta idea de religión como una analogía con respecto a la mercancía y sus leyes. En el mundo mercantil está presente el trabajo socialmente organizado. Pero solamente como negación de la negación, como equilibrio por el desequilibrio. Es el trabajo humano general el que se expresa en el valor de intercambio de la mercancía, pero se expresa como trabajo abstracto y la mercancía llega a tener precio. Siendo eso así, la realización del trabajo socialmente organizado implica la sustitución total de las relaciones mercantiles. No cambian su carácter, tienen que morir.

Lo mismo ocurre con la religión. Contiene el concepto del hombre humanizado y concientizado. Pero este no es realizable a través de la religión, como no lo es el trabajo socialmente organizado a través de relaciones mercantiles. Es realizable solamente por la negación de la forma religiosa misma del concepto religioso del hombre. La negación del anticristo no es el Cristo –como piensa la conciencia religiosa–, sino el hombre dentro de relaciones humanas conscientemente dominadas. Así se entiende también la sexta tesis sobre Feuerbach: “Feuerbach resuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.

En este sentido, una conciencia religiosa que no llegue a través de la negación del anticristo a la propia negación del ser religioso, no puede sino volver a caer en el fetichismo del dinero que había inicialmente criticado. Toda esta dialéctica de la religión se muestra entonces como una analogía fantasmagórica de la dialéctica del valor.

Esta contradicción de la religión –el trasplante de lo humano a lo perverso-trascendental– es analizada por Marx más en detalle en el capítulo que se refiere a la función de atesoramiento que cumple el dinero. “La forma *enajenada* de la mercancía tropieza con un obstáculo que le impide funcionar como su forma absolutamente *enajenable*, como su forma dinero, llamada constantemente a desaparecer. El dinero se petrifica, convirtiéndose en *tesoro*, y el vendedor de mercancías en *atesorador*” (I, p. 88).

Esta posibilidad convierte al oro (el dinero) en el verdadero poder dominante sobre el hombre. “De este modo, van surgiendo en todos los puntos del comercio tesoros de oro y plata en diversa proporción. Con la posibilidad de retener la mercancía como valor de cambio, y el valor de cambio como mercancía, se despierta la codicia del oro” (I, p. 89). Se convierte en un poder que domina hasta los cielos. Marx cita a Cristóbal Colón: “¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso” (I, p. 89).

Este oro totaliza el conjunto de las relaciones humanas. “Como el dinero no lleva escrito en la frente lo que con él se compra, todo, sea o no mercancía, se convierte en dinero. Todo se puede comprar y vender. La circulación es como una gran retorta social a la que se lanza todo, para salir de ella cristalizado en dinero. Y de esta alquimia no escapan ni los huesos de los santos ni otras *res sacrosantae extra commercium hominum* mucho menos toscas. Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías, este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias” (I, p. 90).

Este dinero, por su parte, muestra siempre de nuevo las contradicciones ya analizadas anteriormente. Por un lado, convierte los rasgos humanos concretos en su contrario y contrapone al mundo tal cual es, concretamente un mundo invertido producido por el oro. Marx cita a Shakespeare:

*¿Oro? ¿Oro precioso, rojo, fascinante?  
Y retira la almohada a quien yace enfermo;  
y aparta del altar al sacerdote.  
Si este esclavo rojo ata y desata  
vínculos consagrados; bendice al maldito.  
Hace amable la lepra; honra al ladrón  
y le da rango, pleitesía e influencia  
en el consejo de los senadores. Conquista pretendientes  
a la viuda anciana y encorvada.*

Obviamente se trata aquí de la contradicción entre valor de uso y valor de cambio, que se ha transformado en la contradicción valor de cambio y dinero. Eso ocurre porque “el dinero es también una mercancía, un objeto material, que puede convertirse en propiedad privada de cualquiera. De este modo, el poder social se convierte en poder privado de un particular” (I, p. 90). La sociedad antigua había experimentado este poder del dinero como la contradicción y

destrucción de sus estructuras. “Por eso, la sociedad antigua la denuncia como la *moneda corrosiva* de su orden económico y moral” (I, p. 90). En cambio, la sociedad moderna se constituye sobre la base de estos principios y “saluda en el áureo grial la refulgente encarnación de su más genuino principio de vida” (I, p. 90).

Por eso Marx destaca una contradicción que el dinero tiene de por sí, sea en la sociedad antigua o en la moderna. “El instinto, de atesoramiento es infinito por naturaleza. *Cualitativamente* o en cuanto a su forma, el dinero no conoce fronteras... Pero, al mismo tiempo, toda suma efectiva de dinero es *cuantitativamente* limitada... Esta contradicción entre la limitación cuantitativa del dinero y su carácter cualitativamente ilimitado, empuja incesantemente al atesorador al tormento de Sísifo de la *acumulación*. Le ocurre como a los conquistadores del mundo, que con cada nuevo país solo conquistan una nueva frontera” (I, p. 91).

Esta contradicción de lo limitado y lo ilimitado da una nueva perspectiva a lo perverso-trascendental. “Para retener el oro como dinero, y, por tanto, como materia de atesoramiento, hay que impedirle que circule o se invierta como *medio de compra* en artículos de disfrute. El atesorador sacrifica al fetiche del oro los placeres de la carne. Abraza el evangelio de la abstención. Además, solo puede sustraer de la circulación en forma de dinero lo que incorpora a ella en forma de mercancías. Cuanto más produce, más puede vender. La laboriosidad, el ahorro y la avaricia son, por tanto, sus virtudes cardinales, y el vender mucho y comprar poco el compendio de su ciencia económica” (I, p. 91).

El dinero es el poder que da todo poder. Pero gastándolo, el poder desaparece. Para poder tenerlo todo, hay que abrazar el evangelio de la abstención. La codicia del oro origina la avaricia, y cuanto menos se disfruta, más posibilidad de disfrute se tiene. La contradicción es obvia, y la solución está de nuevo en lo perverso-trascendental. En la idea del tesoro eterno, el tesorero puede racionalizar irracionalmente su instinto de atesoramiento. El evangelio de la abstención y del tesoro eterno posibilitan ahora un trabajo que no pretende el disfrute de su

producto. La constitución del mundo religioso permite vivir con una contradicción que, sin esta imaginación, sería obviamente absurda.

Este análisis ya lleva al límite del fetichismo del dinero propiamente dicho. Donde laboriosidad, ahorro y avaricia llegan a ser el producto del evangelio de la abstención, allí se anuncia ya la transformación del dinero en capital. El fetichismo del dinero se transforma en fetichismo del capital.

## **El fetichismo del capital**

“Ya al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción e incluso de la producción de mercancías, las categorías mercancía y dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de mistificación que convierte las relaciones sociales, de las que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en la producción, en propiedades de estas mismas cosas (mercancías), llegando incluso a convertir en un objeto (dinero) la misma relación de producción. Todas las formas de sociedad, cualesquiera que ellas sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, incurren en esta inversión. Pero este mundo encantado e invertido se desarrolla todavía más bajo el régimen capitalista de producción y con el capital, que constituye su categoría dominante, su relación determinante de producción” (III, p. 765).

Este fetichismo del capital no reemplaza el fetichismo de la mercancía y del dinero, sino que lo desarrolla más. Hemos visto surgir el mundo fantasmagórico de las mercancías, y después el surgimiento de una mercancía que se convierte en mercancía-dinero para erigirse como la dueña de todas las mercancías, dirigiéndolas. La esencia humana se ha transformado en una cosa, y el poseedor de esta cosa-dinero es a la vez el dueño de la esencia humana. Hemos visto a la religión reproduciendo en su mundo fantástico estas relaciones de deshumanización.

En el fetichismo del capital se ve, desarrollándose más, esta pérdida de la esencia humana en las cosas-mercancías. Ahora el hombre mismo y su propio trabajo llegan a ser un apéndice del dinero transformado en capital. En las relaciones precapitalistas, el tesoro tiene que trabajar y producir, porque solo puede atesorar dinero si antes ha entregado el producto de su trabajo a la venta. Después de la transformación del dinero en capital, puede entregar el producto de otros al mercado –del trabajo asalariado–, para acumular. El trabajo ajeno reemplaza al trabajo propio, y la acumulación al atesoramiento. Ya no se trata simplemente de un mundo fantasmagórico de mercancías que tienen relaciones sociales entre sí. Este mundo politeísta se transforma en un mundo de títeres dirigidos por un nuevo señor, el capital. Surge un monoteísmo del mundo mercantil, que ahora tiene una apariencia trinitaria: capital, tierra, trabajo.

Pero el capital está por encima de todo: “Al desarrollarse la plusvalía relativa dentro del régimen verdaderamente específico, que es el régimen capitalista de producción, se desarrollan las fuerzas sociales productivas del trabajo, parece como si estas fuerzas productivas y las conexiones sociales del trabajo en el proceso directo de este se desplazasen del trabajo al capital. De este modo, el capital se convierte ya en una entidad muy mística, pues todas las fuerzas sociales productivas del trabajo aparecen como propiedades suyas y no del trabajo como tal, como fuerzas que brotan de su propio seno” (III, pp. 765-766).

Pero se trata todavía de un fenómeno relativamente comprensible. Sin embargo, la transformación de la plusvalía en sus distintas formas enreda siempre más este mundo. “El desdoblamiento de la ganancia en beneficio del empresario y en interés (para no hablar de la interposición de la ganancia comercial y de la ganancia de los traficantes en dinero, basadas en la circulación y que parecen brotar directamente de ella y no del proceso de producción), llevan a su término la independización de la forma de la plusvalía, la petrificación de su forma frente a su sustancia, a su ser” (III, p. 767). Su forma suprema tiene esta petrificación en el capital prestado por interés.

“Si originalmente, en la superficie de la circulación, el capital aparecía como un fetiche de capital, como un valor que engendraba valor, ahora, bajo la forma de capital que rinde interés, aparece bajo su forma más enajenada y más peculiar” (III, p. 767).

Con eso se constituye definitivamente el fetichismo del capital. Apoyado en la tierra, el capital usa el trabajo como su servidor. “En la fórmula económica trinitaria de capital-ganancia (o, mejor aún, capital-interés), tierra-renta del suelo y trabajo-salario se consuma la mistificación del régimen de producción capitalista: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* aparecen como caracteres sociales, a la par que llevan a cabo, como simples cosas materiales, sus brujerías directamente” (III, p. 768). El capital es ahora el señor del mundo de las mercancías, manifestaciones estas del hombre abstracto, que es su poseedor. Este hombre abstracto, como poseedor de mercancías, tiene que usarlas en forma de capital. Si no lo logra, deja de ser también poseedor de mercancías y se transforma en un simple poseedor de su fuerza de trabajo.

A partir de allí se transforma el mismo evangelio de abstención. El tesorero había buscado el oro, el capital busca la plusvalía. El tesorero –si no robaba– tenía que vender el producto de su trabajo antes de poder retener la mercancía-dinero de la circulación. El capitalista ahora es distinto, vende el producto de otros, del trabajo asalariado, y convierte la plusvalía en más capital. “El sistema monetario es esencialmente católico, el sistema de crédito sustancialmente protestante, *The scotch hate gold*. Como papel, la existencia-dinero de las mercancías, es una existencia puramente social. Es la *fe* la que salva. La fe en el valor del dinero como espíritu inmanente de las mercancías, la fe en el régimen de producción y en su orden preestablecido, la fe en los distintos agentes de producción como simples personificaciones del capital que se aumenta a sí mismo. Pero, del mismo modo que el protestantismo no se emancipa de los fundamentos del catolicismo, el sistema de crédito sigue moviéndose sobre los fundamentos del sistema monetario” (III, pp. 553-554).

Este capitalista no tiene el resultado concretamente en oro visible. Para que el resultado exista, no lo puede convertir en tesoro. No puede creer en la cosa palpable –un pedazo de oro–, sino que a él le salva la fe.

1. Fe en el dinero, que es espíritu inmanente de la mercancía. No hace falta que se presente visiblemente como mercancía.
2. Fe en el orden preestablecido de las relaciones de producción. Si no la tiene, no puede arriesgar su ganancia a la nueva circulación como capital.
3. Fe en que los agentes de producción deben ser personificación del capital, para poderlos tratar legítimamente como tales.

Surge el ascetismo protestante, basado en la fe, que salva. Se trata de un ascetismo del capital, que cae primero sobre el obrero. “El capital que se desprende a cambio de la fuerza de trabajo se convierte en medios de vida, cuyo consumo sirve para reproducir los músculos, los nervios, los huesos, el cerebro de los obreros actuales y para procrear los venideros... *El consumo individual del obrero* es, pues, un factor de la producción y reproducción del capital, ya se efectúe dentro o fuera del taller, de la fábrica, etc., dentro o fuera del proceso del trabajo, ni más ni menos que la limpieza de las máquinas, lo mismo si se realiza en pleno proceso de trabajo que si se organiza durante los descansos. No importa que el obrero efectúe su consumo individual para su propio goce y no para el del capitalista. El cebo del ganado de labor no deja de ser un factor necesario del proceso de producción porque el ganado disfrute lo que coma” (I, p. 481).

Sin embargo, esta transformación del trabajo en accesorio del capital tampoco significa que ahora el capitalista disfruta y el obrero se sacrifica. El capitalista decide sobre la nueva acumulación de la plusvalía. “Frente a la vieja concepción aristocrática, que, como Hegel dice acertadamente, ‘consiste en consumir lo que existe’, expandiéndose

también en el lujo de los servicios personales, la economía burguesa consideraba su postulado primordial proclamar como primer deber de ciudadanía y predicar incansablemente la acumulación del capital: para acumular, lo primero que hace falta es no comerse todas las rentas, sino apartar una buena parte de ellas para invertir las en el reclutamiento de nuevos *obreros productivos*, que rinden más de lo que cuestan” (I, p. 496).

Pero esa es solo una de las líneas de la reorientación de las rentas. Sustituye el consumo aristocrático por el no-consumo capitalista. “Además, la economía burguesa veíase obligada a luchar contra el prejuicio vulgar que confunde la producción capitalista con el atesoramiento... El atesoramiento del dinero, retirándolo de la circulación, sería lo contrario precisamente de su explotación como capital, y la acumulación de mercancías para atesorarlas, una pura necesidad”. (I, p. 496). El no-consumo de las rentas tiene que convertirse en acumulación de capital, no en tesoro. El principio de la acumulación es el de devolver la plusvalía a la capitalización. Por consiguiente, a diferencia del estilo de vivir del aristócrata, el capitalista, a través de un acto de voluntad, divide su ingreso en dos partes: la parte acumulada y la parte consumida. La parte acumulada tiene que ser maximizada, y “su consumo privado se le antoja como un robo cometido contra la acumulación de su capital, como en la contabilidad italiana, en la que los gastos privados figuraban en el ‘Debe’ del capitalista a favor del capital” (I, p. 499).

Pero esta contradicción entre acumulación y consumo, en la que el consumo aparece como una limitación de la acumulación, existe en la sociedad capitalista solamente en su primera etapa. Después la relación se invierte. La acumulación aparece como la renuncia al consumo. “Pero el pecado original llega a todas partes. Al desarrollarse el régimen capitalista de producción, al desarrollarse la acumulación y la riqueza, el capitalista deja de ser una mera encarnación del capital. Siente una ‘ternura humana’ por su propio Adán y es ya tan culto, que se ríe de la emoción ascética como de un prejuicio del atesorador pasado de moda. El capitalista clásico condena el consumo

individual como un pecado cometido contra su función y anatemiza todo lo que sea ‘abstenerse’ de la acumulación; en cambio, el capitalista modernizado sabe ya presentar la acumulación como el fruto de la ‘abstinencia’ y de la renuncia a su goce individual” (I, p. 500).

Esta nueva actitud frente a la acumulación de ninguna manera la restringe. El consumo del capitalista más bien se desarrolla ahora sin entrar en contradicción con la acumulación. Pero –y eso es lo que realmente importa– sigue haciéndose en función de la acumulación. “Al llegar a un cierto punto culminante de desarrollo, se impone incluso como una necesidad profesional para el ‘infeliz’ capitalista una dosis convencional de derroche, que es a la par ostentación de riqueza y, por tanto, medio de crédito. El lujo pasa a formar parte de los gastos de representación del capital. Por consiguiente, aunque el derroche del capitalista no presenta nunca el carácter *bona fide* del derroche de un señor feudal boyante, pues en el fondo de él acechan siempre la más sucia avaricia y el más medroso cálculo, su derroche aumenta a pesar de todo, a la par con su acumulación, sin que la una tenga por qué echar nada en cara a la otra” (I, p. 500).

Con eso hay compatibilidad entre maximización de la acumulación y del consumo. El conflicto ahora es aparente. Se puede acumular más solo si se consume más a la vez, y se consume más si se aumenta a la vez el esfuerzo de la acumulación. El capitalista sigue siendo la personificación del capital a pesar de todo, y es una máquina en el engranaje total. “Para la economía clásica, el proletario no es más que una máquina de producir plusvalía; a su vez, tampoco ve en el capitalista más que una máquina para transformar esta plusvalía en nuevo capital” (I, pp. 501-502).

Con eso, el fetichismo del capital es completo. La totalidad del consumo se ha transformado en una condición de la expansión del capital. El consumo ya no es simplemente un resultado del proceso de producción, sino que está íntegramente penetrado por la necesidad de la acumulación del capital. En el derroche y en la miseria, la acumulación de la plusvalía determina los pasos tanto de la producción como del consumo. Si bien Marx no sigue más en este análisis,

es obvio que apunta a un fenómeno que caracteriza especialmente al capitalismo moderno. En este, con el consumo masivo, la misma producción de la plusvalía por el obrero llega a ser mediada por el derroche necesario, transformando el mismo modo de consumir. Marx demuestra el consumo del capitalista como un consumir sin goce. En la segunda etapa del capitalismo, el capitalista consume como si no consumiera. Este modo de consumir después penetra el modo de consumir de las masas obreras de determinadas regiones del mundo capitalista y se convierte en la aspiración de las otras.

En esta nueva etapa del capitalismo la misma fórmula trinitaria cambia. En su forma original vinculó capital, tierra y trabajo. El capital, en su afán de acumular plusvalía, hace actuar el trabajo para arrancar a la tierra sus productos. Todo es capital, y el afán de acumulación la fuerza motriz. Si bien esta vinculación de los factores no cambia simplemente, toma otra apariencia. El consumo capitalista se convierte en elemento importante del proceso, lo que hace que el propio afán del capital de acumular plusvalía, cambia al capitalista. Percibe su consumo –y posteriormente el consumo de otras clases, también–, como el elemento que define la misma actividad de acumulación que aparece como renuncia al consumo, es no-consumir. Todo aumento de la productividad del trabajo –e incluso el nivel de esta productividad hoy– aparece como el producto de la renuncia al consumo de una minoría que lo hizo posible. Parece haber en todo el proceso económico nada más que estos tres factores: el consumo, el no-consumo (la abstinencia o la espera) y el trabajo. Cada producto final tiene ahora como contrapartida el no-consumo de productos intermedios, y hasta la posibilidad del obrero de trabajar se deriva del no-consumo de los no-obreros. *“Todas las condiciones del proceso de trabajo se convierten, a partir de ahora, en otras tantas prácticas de abstinencia del capitalista.* Si el trigo no solo se come, sino que, además, se *siembra* ¡ello se debe a la abstinencia del capitalista! ¡Que se dé tiempo al vino para madurar, abstinencia del capitalista! El capitalista le roba a su propio Adán (cuerpo) cuando ‘presta (!) al obrero los instrumentos de producción’, o, lo que es lo mismo, cuando los

explota como capital mediante la asimilación de la fuerza de trabajo, en vez de *comer* las máquinas de vapor, el algodón, los ferrocarriles, abonos, caballos de tiro, etc., o, según la idea infantil que el economista vulgar se forma, en vez de gastarse alegremente ‘su valor’ en lujo y en otros medios de consumo. Cómo se las va a arreglar la *clase capitalista* para conseguir eso, es un secreto que hasta ahora ha guardado tenazmente la economía vulgar. Bástenos saber que el mundo solo vive gracias a las mortificaciones que se impone a sí mismo este moderno penitente de Visnú que es el capitalista” (I, pp. 503-504).

El hecho de que bienes de consumo tienen que ser producidos aparece como abstinencia. El esfuerzo de producir parece ser la negación del consumo del producto. En el fondo, esta teoría expresa el hecho de que el trabajo no tiene sentido en sí y de que lo recibe exclusivamente del producto que resulta de él. La vida verdadera parece ser la pasividad contemplativa de consumir productos diversos, la libertad aparece como posibilidad de escoger entre estos productos, y la producción de ellos la molestia principal de la vida humana.

Tomando la fórmula trinitaria en este último sentido –consumo, no-consumo (abstinencia) y trabajo–, el mundo verdadero es el del consumo. La libertad de este mundo es la de escoger entre productos. Como dice un autor moderno: “la gran ventaja del mercado es que permite una amplia diversidad. Es, en términos políticos, un sistema de representación proporcional. Todo hombre puede, por así decirlo, votar por el color de corbata que le guste y obtenerla; no tiene que ver qué color le gusta a la mayoría y someterse si es que él está en la minoría. A este aspecto del mercado es al que nos referimos cuando decimos que el mercado trae libertad económica” (Friedman, 1966, p. 208). El fetiche de este nuevo tipo de consumo es esta libertad de escoger entre productos del proceso, pero la negación más absoluta de poner en cuestión el proceso mismo que genera los productos. Este proceso ahora es tabú. Declarándolo así, las mismas opiniones ya no tienen otro significado que estas mercancías. Son productos de la mente humana a libre disposición, como las corbatas.

Estas nuevas formas del fetichismo mercantil se han investigado mucho, así que no hace falta profundizar más (Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc.). Pero puede servir recurrir brevemente a Max Weber, que percibió este mismo proceso y que lo analizó en los términos ideológicos de su tiempo. Weber nos dice que con la época moderna se terminó definitivamente la posibilidad de aspirar a la verdad. Las decisiones políticas ya no pueden ser más que racionalizaciones de opciones humanas arbitrarias. En este contexto habla de la sustitución del monoteísmo anterior por uno nuevo dentro del cual el hombre escoge libremente al Dios que quiera venerar. Se trata en el fondo de una primera expresión de lo que hoy se llama pluralismo. Es el tratamiento de los pensamientos como mercancías, excluyendo de por sí el hecho de que la propia producción de mercancías pueda ser objeto del análisis, en el sentido de un proceso de producción de opciones. Este se declara de nuevo como un campo en el que se combinan neutralmente medios y fines, un mundo natural, en cuyas leyes el hombre no puede y no debe meterse.

La fórmula trinitaria se presenta por tanto de la siguiente manera: un consumo, que es realización de la libertad de escoger entre productos. Por encima de esta libertad aprovechadora está la libertad creadora, que es el no-consumo libremente elegido, o el capital. Es el verdadero garante (aval) de la libertad aprovechadora y por tanto el principio unitario del todo. En la base de todo está una masa humana, que a través de su trabajo adquiere la posibilidad de participar en el mundo libre. De todas maneras, el politeísmo de esta libertad es aparente. Sigue sometido al gran espíritu movedor, que es el capital. Aunque Weber no lo quiera, el mundo religioso correspondiente no puede ser sino un mundo monoteísta.

## **Lo perverso-trascendental y lo trascendental**

Hasta ahora hemos analizado la crítica que hace Marx a la religión a partir de su análisis del fetichismo de la mercancía. La religión allí

aparece como la veneración del principio motor del mundo mercantil, pasando por las etapas del intercambio mercantil, del dinero y del capital. La religión no es otra cosa que la reproducción mental del fetichismo mercantil. Si tiene un elemento humano, lo tiene por negación. Es lo anti-humano y como tal reproduce inversamente lo humano, como la mercancía reproduce inversamente el trabajo socialmente organizado de la sociedad socialista. Como en el mundo mercantil el trabajo humano se puede afirmar positivamente por la desaparición de la producción mercantil misma, en el mundo religioso, el hombre concreto puede afirmarse solo por la transformación del ser religioso en ser humano, es decir, por la superación de la religión misma.

Habría que preguntar qué es lo trascendental en esta visión de la religión. A primera vista, es reproducción mental del fetichismo mercantil. Es en sí algo relacionado con el destino de desaparecer. No es posible otro tipo de trascendentalidad. En cuanto a este tipo de trascendentalidad de lo perverso-trascendental, se puede decir que en la visión de Marx toda trascendentalidad es perverso-trascendental. Por eso no necesita decir que una determinada trascendentalidad es perversa, pues lo es de por sí.

En la línea del pensamiento de Marx, el análisis puede seguir por una evaluación del fin de la liberación que contrapone a este anti-hombre –que es el hombre abstracto–, mistificado por la religión. Tomando una denominación que usaba ya antes de escribir *El Capital*, se trata del hombre concreto, en nombre del cual Marx ataca a este hombre abstracto. En el fondo se puede entender toda la dialéctica de *El Capital* como una dialéctica entre categorías abstractas y concretas. Valor de uso como categoría concreta, valor de cambio como abstracto, trabajo concreto y trabajo abstracto, proceso de trabajo y proceso de valorización, composición técnica y orgánica del capital, etc. En todos estos planos, Marx desarrolla su concepto de lo concreto –y por tanto del hombre concreto– como opuesto a lo abstracto. Pero hay también partes donde expresa directamente lo que es el hombre concreto como opuesto al hombre abstracto. Podemos presentar dos citas:

1. En términos de valores dominantes: “En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de la independencia individual” (I, p. 423). Marx menciona aquí los valores suprimidos por la estructura capitalista (vitalidad, libertad e independencia individual), subrayando a la vez implícitamente como los valores de la sociedad socialista reivindicada. Por lo tanto, esta dará libre paso a la vitalidad, libertad e independencia individual.

2. En otro lugar, Marx explicita más su concepto de la independencia individual como un concepto de propiedad individual: “El sistema de apropiación capitalista de producción que brota del régimen capitalista de producción, y por lo tanto de la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la negación de la negación. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual basada en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo” (I, p. 649).

Este hombre concreto basa su independencia individual sobre la posesión colectiva de los medios de producción, y así es vital y libre. Posesión colectiva de medios de producción significa en este contexto claramente una organización del trabajo que no se basa en relaciones mercantiles, tal como los habíamos analizado a partir del análisis que hace del Robinson social. Se trata aquí de la suma del humanismo científico de Marx y de su descripción de la sociedad libre. Contrapone este hombre concreto como lo verdaderamente inmanente frente a la falsa trascendencia del hombre abstracto. De lo anterior se desprende que la clave de la crítica de la religión de Marx es la afirmación de que este hombre concreto es lo verdaderamente inmanente. Solo esta afirmación da validez a su juicio de que toda

trascendencia es perverso-trascendental, reproducción mental del fetichismo de la mercancía.

Ahora bien, la experiencia de la construcción del socialismo parece demostrar que el hombre concreto, como Marx la percibe, no es lo verdaderamente inmanente. Parece más bien que la necesidad de vincularse a través de relaciones mercantiles está arraigada mucho más profundamente. La producción de relaciones mercantiles dentro de la producción de la vida del hombre no depende de la voluntad humana, aunque el hombre se decida a establecer relaciones económicas directas. La misma sociedad socialista se constituye sobre la base de relaciones mercantiles.

No nos interesa por el momento la discusión marxista alrededor de este problema. Hasta ahora los marxistas explican este fenómeno como una sobrevivencia o un residuo de la sociedad capitalista anterior. Además, estos análisis suelen ser muy poco rigurosos. Caen en las contradicciones más obvias, sin tener ninguna conciencia de lo que verdaderamente se trata. Así, en una sola entrevista, Bettelheim anuncia por un lado que, con toda seguridad, la estructura de clases va a desaparecer, y por el otro, expresa su duda de que las relaciones mercantiles se superen en el socialismo. Es demasiado obvio que en un análisis marxista las dos afirmaciones se contradicen antagónicamente. Relaciones mercantiles y surgimiento de clases son dos caras de una misma medalla. Nadie se puede lavar sin mojarse. O desaparecen las clases, y entonces también las relaciones mercantiles. O no desaparecen las relaciones mercantiles, y entonces tampoco las clases en pugna (Entrevista con Bettelheim, 1970).

La poca rigurosidad del análisis marxista tiene, sin embargo, un trasfondo interesante. En realidad, no desaparecen las relaciones mercantiles en el socialismo, y tampoco tienden a desaparecer. Cambian solamente su forma, y tienen por tanto otra especificidad. Eso es todo. Pero hay una consecuencia de este hecho que obliga a una total redefinición de la posición marxista.

Por un lado, hay que reconocer que la producción mercantil no es resultado de la propiedad privada en el sentido de que la socialización

de los medios de producción la puede hacer desaparecer. Tienen una raíz más profunda, y un análisis más acabado podría demostrar que se deben al hecho mismo de la objetivación del trabajo humano. O sea, en un punto central, en el que Marx querría distinguirse de Hegel, no lo logra. Hegel había identificado objetivación y enajenación. Como Marx sabía que la revolución social jamás se puede dirigir en contra de la objetivación misma del trabajo, buscaba una fórmula que le permitiera separar objetivación como fuente de enajenación y alienación, en el sentido más amplio, del fetichismo y de los orígenes de las relaciones mercantiles. No lo logra. Las relaciones mercantiles y su fetichismo descansan de manera igual sobre la objetivación como sucedía con la alienación. Las relaciones mercantiles son más bien la apariencia de la alienación en el plano de las relaciones sociales. Por otro lado –y eso se desprende de la anterior– el marxismo tiene que dar cuenta de que el humanismo marxista es de tipo trascendental. El hombre concreto no es tan inmanente como parece, está más allá de las relaciones mercantiles y en la medida en que estas son insuperables, es de tipo trascendental. No hay manera de escaparse a tal conclusión. Menos todavía según la tesis de que Marx supuestamente no creó ningún humanismo. En la ciencia no se discuten palabras, sino conceptos. Sin duda, desarrolla a través de toda su obra un concepto de liberación basado en el hombre concreto. No importa si se lo llama humanismo o no. Lo que importa es conocer el carácter que este concepto tiene. Por eso hay que analizar el hecho de que la experiencia histórica del socialismo deja bien en claro que se trata de un concepto trascendental. No se lo puede realizar plenamente, pero es guía necesaria de la acción.

De lo anterior se desprende una conclusión. El marxista tiene que acostumbrarse a la idea de que lo necesario no por eso es bueno, y de que lo malo, no por eso es insuperable o innecesario. La demostración del carácter fetichista de las relaciones mercantiles no demuestra en nada la factibilidad de su superación, y su necesidad a largo plazo –y hasta para toda la historia humana– no demuestra tampoco que no sean enajenantes ni que sea insensato combatirlas. Pero sí demuestra

que la revolución en nombre del hombre concreto y en contra del hombre abstracto, tiene en la revolución socialista solo un comienzo, que no es a la vez su fin. Es una revolución necesaria, permanente y sin fecha determinada de éxito. Es una revolución sin victoria definitiva.

Una vez demostrado el concepto del hombre concreto como trascendental, el problema de la religión surge de nuevo. Pero su análisis exige mucho cuidado. Es evidente que la insuperabilidad de las relaciones mercantiles se refiere a todos los fenómenos que las acompañan. Específicamente se refiere al fetichismo mercantil y a la reproducción religiosa del fetichismo en la mente humana. La religión del fetichismo vive tanto tiempo como el mismo fetichismo. Y como las relaciones mercantiles no son buenas por la simple razón de que son necesarias, tampoco la religión tiene una verdad por el hecho de que necesariamente surge.

En cambio, el análisis del carácter trascendental del hombre concreto demuestra que hay posibilidad de una reflexión trascendental que no es la del fetiche mercantil. Demuestra todavía más. La única reflexión verdaderamente trascendental es la del hombre concreto. Solo esta reflexión va más allá de la historia. La reflexión religiosa del fetiche mercantil es reflexión puramente inmanente, que no puede apuntar a un más allá de la historia. Y, si parece apuntar hacia un más allá, se trata realmente solo de una ilusión producida por el fetiche. Se trata de lo perverso-trascendental que, entonces, no es trascendental y que lo concreto del humanismo científico de Marx es lo verdaderamente trascendental. Lo que muestra como lo verdaderamente inmanente, la historia lo demuestra cómo lo verdaderamente trascendente. Y el fetiche, que muestra como transcendencia ilusoria, la historia lo demuestra como la inmanencia pura que no puede sino pretender una apariencia trascendental. Resulta a la vez que la reflexión trascendental no puede considerarse como ideológica de por sí, ya que sería más bien el resultado consecuente de la crítica de las ideologías. Habría, por un lado, la reflexión perverso-trascendental del fetichismo mercantil y, por el otro, la reflexión trascendental del hombre concreto.

Por supuesto, no puede ser nuestro propósito desarrollar en este artículo las implicancias que tiene para la religión la existencia de esta reflexión trascendental. Lo que nos interesa destacar es que:

- la reflexión de Marx es una reflexión del más allá de la historia, aunque no la conciba conscientemente como tal;
- si hay una posición no-ideológica en el plano religioso, se puede encontrar solamente en el plano de esta reflexión trascendental marxista.

Con eso podemos dar lugar a una posible teología de la liberación, sin poder desarrollarla. En cuanto humanismo, necesariamente será idéntico con el humanismo marxista (el único autor marxista que enfocó esta posibilidad parece ser Ernst Bloch en *Der Atheismus im Christentum* (1983). Bloch concibe un cristianismo de liberación y un cristianismo de dominación, que se desarrolla a través de la historia del cristianismo. Pero no logra vincular este análisis con la crítica marxista de la religión y del fetichismo. Se queda más bien en lo descriptivo, sin poder entender el fenómeno a través de una reformulación de la dialéctica marxista.

Será necesario analizar las razones de la importancia extraordinaria del problema expuesto hasta ahora. Nos parece que el marxismo, en su rechazo a desarrollar su lógica trascendental intrínseca, se transformó más bien en un pensamiento economicista con tendencias mecanicistas. Renunciando a sus mejores posibilidades de lucha, perdió frecuentemente la batalla social cuando el factor económico no era suficiente para legitimar cambios sociales. Eso es más claro en los casos de enfrentamientos entre movimientos fascistas y marxistas antes e inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Las corrientes fascistas son religiones en el sentido más auténtico de la crítica marxista a la religión. Son reproducciones mentales mistificadas del fetichismo mercantil de determinada época del capitalismo. Pero como tales, acaparan toda una tradición mística de la tradición europea. Manipulando estos mitos, lograron paralizar

los movimientos revolucionarios en toda Europa. El marxismo, en cambio, renunció a la racionalización de esta tradición y a su traducción en vehículo de un humanismo del hombre concreto. En lugar de eso, se concentró en el análisis de su utilización para determinados intereses materiales. Pero una cosa es analizar tales intereses y otra muy diferente, es hacer actuar los mitos para el humanismo. Sería ingenuo creer que el mito pierde poder por el solo hecho de haber sufrido una crítica de su contenido ideológico. Las victorias repetidas de los movimientos fascistas en Europa demuestran que eso no es así. (No hay duda de que, en Chile, movimientos como Patria y Libertad, que usa una forma disfrazada de la cruz esvástica como su símbolo y que encuentra campo abierto en los principales medios de comunicación de la burguesía chilena, intentan repetir el esquema ideológico de este período de enfrentamientos entre fascismo y movimientos revolucionarios. Orientándose el marxismo más bien por un desarrollo económico, deja todo el campo abierto para la penetración ideológica.)

Parece atrevido en esta situación llamar a una reformulación de toda la crítica de la religión de Marx en nombre del propio marxismo. La historia moderna de la religión parece más bien confirmarla íntegramente. Si bien ha habido aprovechamiento del mundo mítico por el fascismo, todos los movimientos fascistas han encontrado iglesias –protestantes o católicas– en las cuales apoyarse. Estas se han sentido bastante atraídas por las corrientes del fetichismo burgués en todas sus formas y muy poco por el criterio racional de una reflexión trascendental en la línea de Marx. Pero se puede comprender esta ceguera total frente a un marxismo que, fehacientemente, niega la lógica trascendental de su propia posición. Por eso, nos parece que, ni el marxismo ni el cristianismo van a poder recobrar su vitalidad y, por tanto, su superioridad frente a los fascismos, sino descubriendo que en su raíz ambos son idénticos. En este sentido, podemos terminar con el subtítulo del libro de Bloch ya citado: “Solamente un ateo puede ser buen cristiano, y solamente un cristiano puede ser un buen ateo”.



## 2. Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión\*

El análisis de Marx descubre en la ley del valor –las relaciones mercantiles capitalistas– el poder actuante visible de la sociedad capitalista. Este poder existe a partir de la relación entre mercancías, que sojuzga a los individuos, que tienen que someterse a los movimientos autónomos de estas mercancías. Sometiéndose, ellos originan ideas del orden, de la paz, de la libertad y de la igualdad, formadas de una manera tal, que dejan intacta y actuante la dominación del hombre sobre el hombre. Sin embargo, esta dominación ya no se hace visible, sino que se esconde en el mismo grado en que se expresan estos valores. El orden capitalista deja subsistir el caos en la misma apariencia del orden. La paz es la liberación de la guerra de todos contra todos. La libertad es la aceptación del sometimiento arbitrario de un individuo por otro y la igualdad es el nombre para el reconocimiento social de la jerarquización social sobre la base del poder económico que el individuo tiene.

\* Originalmente publicado en: *Revista Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Santiago de Chile, julio 1973.

A todo este conjunto, en el cual los hombres se conectan a través de la cosa-mercancía y en el cual toda la estructura social y la visión del mundo correspondiente se configuran por la cosificación mercantil de la relación entre hombres, Marx lo llama la ley del valor. Es la inversión del mundo y la deshumanización de los hombres. Eso no simplemente en el sentido moral, sino en el de la destrucción creciente de la misma base material de la vida humana, dentro de la cual, y en función de la cual, el mismo mundo del hombre se constituye. Extracción de plusvalía, desempleo, subdesarrollo son los procesos destructores del hombre y de su base de la reproducción de su vida, que acompañan todos los logros –aunque sean enormes– del desarrollo de las fuerzas productivas que se lleva a cabo en provecho de las clases dominantes, y a través de estas, de los centros imperia- listas del mundo capitalista.

La palabra ley del valor denomina el proceso capitalista dentro del cual la construcción destructiva se lleva a cabo. Si la ley del valor de esta manera llega a ser el elemento nuclear del análisis de las contradicciones capitalistas, por igual lo tendrá que ser para el análisis del tránsito al socialismo, que no es un modelo, sino el movimiento real a través del cual se supera la ley del valor capitalista.

Siendo la ley del valor la gran fuerza destructora que socava los logros del desarrollo capitalista de las fuerzas productivas, será a la vez el punto de arranque de la liberación socialista.

La racionalidad socialista resulta, por tanto, opuesta a la ley del valor. La planificación socialista es el vehículo a partir del cual puede ser posible la reformulación –esta vez plenamente humana– del orden, de la paz, de la libertad y de la igualdad. En la planificación el hombre logra el dominio sobre las condiciones de producción de su vida, y la reformulación de estos valores se efectúa sobre la base de que la esencia del hombre es el hombre mismo. A la racionalidad irracional del capitalismo se opone la racionalidad socialista; a la sociedad capitalista, en la cual las condiciones objetivas de la reproducción de la vida humana dominan al hombre, la sociedad socialista-comunista, en la cual el hombre domina plenamente estas

condiciones de la reproducción de su vida. Reducida a términos económicos técnicos, la polaridad capitalismo-socialismo aparece como la polaridad relaciones mercantiles-planificación en términos físicos.

Solo si se toma en cuenta la significación total de la ley del valor, se puede comprender la importancia que para el pensamiento marxista llegó a tener el hecho de la subsistencia de las relaciones mercantiles en las sociedades socialistas que se constituyeron durante el siglo XX. No siendo un simple medio neutro de la coordinación de la división del trabajo, sino la presencia de la deshumanización en la construcción de las fuerzas productivas y la reproducción de la vida humana, esta subsistencia tenía que concentrar la atención política y teórica de los socialistas. Sin embargo, a pesar de todo, la cuestión de la ley del valor no parece solucionada en el propio desarrollo del pensamiento marxista.

### **El análisis de Bettelheim referente a las relaciones mercantiles**

Para ver esta insuficiencia de la explicación tradicional de la subsistencia de la ley del valor, podemos seguir brevemente la argumentación que hace al respecto Bettelheim, que se enfrenta con extraordinaria claridad con el problema. Eso nos permite luego discutir con más detención las consecuencias que tiene una adecuada respuesta a este asunto para la concepción marxista de la historia y su relación con las presentaciones míticas y la crítica a la religión.

Bettelheim, en su libro *Cálculo económico y formas de propiedad* (1973), analiza específicamente las razones de la presencia de las categorías mercantiles en el socialismo, pasando revista a las concepciones de Marx y Engels, a la explicación de las condiciones generales de existencia de relaciones mercantiles, a las explicaciones marxistas corrientes de la subsistencia de las relaciones mercantiles en el socialismo –refiriéndose casi exclusivamente a las soviéticas–, para intentar finalmente él mismo una explicación.

Bettelheim usa algunas citas básicas de Engels, en las cuales se hace una breve descripción de cómo este entiende la realización de la racionalidad socialista y la superación de la racionalidad irracional del capitalismo.

“La producción inmediatamente social, como la repartición directa, excluyen todo intercambio de mercancías, luego también la transformación de los productos en mercancías... y por consecuencia su transformación en valor” (p. 16).

“La cantidad de trabajo social que contiene un producto no tiene necesidad de ser constatada por un rodeo; la experiencia cotidiana indica directamente cuál es la cantidad necesaria como promedio... La gente regulará todo muy simplemente sin intervención del famoso `valor´” (p. 16).

“Pero de hecho, sin embargo, el valor económico es una categoría específica de la producción mercantil y *desaparece* con ella, al igual que antes. La relación entre trabajo y producto, antes como después de la producción mercantil, no se expresa ya bajo la forma del *valor*” (p. 36).

En cuanto a la subsistencia de las relaciones mercantiles, Bettelheim rechaza algunas explicaciones desde el primer momento. Por un lado, la posible tesis de que tal subsistencia sea un producto de la decisión de los gobernantes de los países socialistas. Es demasiado evidente que estos aceptaron el desarrollo de relaciones mercantiles a partir de condiciones objetivas que se impusieron y a las cuales estos gobernantes tenían que seguir. Punto seguido, rechaza una posible explicación, lo que tiene más interés para conocer el mismo pensamiento de Bettelheim:

Por otra parte, hablar de «errores de previsión» es ponerse al margen de la cuestión, porque ni Marx ni Engels se dejaron llevar aquí por «previsiones»: por una parte, ellos *analizaron* las condiciones sociales de aparición de la forma valor y, por otra, caracterizaron la sociedad

socialista como una formación social dentro de la cual se establecerán *relaciones de producción* precisas y tales que las *condiciones de aparición* de la forma valor no estarían dadas allí (p. 34).

Estas condiciones de aparición de la forma valor, Bettelheim las encuentra expresadas en Marx, con vigencia para todas las formas mercantiles, sean capitalistas o no: “En general, objetos de utilidad no se vuelven mercancías sino porque son productos de trabajos primados ejecutados independientemente unos de otros”.

El modo de producción socialista, sin embargo, está estructurado de una manera tal que estas condiciones de aparición de la forma valor no se den y por tanto, tampoco la misma forma de valor: “Por oposición a las formas mercantiles de producción, en el modo de producción socialista los productos no se deben ya a trabajos «privados» (en ningún sentido de la palabra) y no están ya tampoco destinados al intercambio” (p. 44).

Y agrega: “El concepto de «modo de producción» remite a un objeto teórico, caracterizado por el dominio de las relaciones de producción socialistas sobre las fuerzas productivas” (p. 44, nota 20).

Se trata, por tanto, del concepto teórico correspondiente a formaciones socialistas plenamente desarrolladas. De todo lo anterior seguiría que en las sociedades socialistas actuales –para las cuales Bettelheim reserva el nombre de sociedades en transición– el trabajo todavía debe ser de alguna manera un conjunto de “trabajos privados ejecutados independientemente unos de otros”, porque existen las condiciones objetivas de la aparición de la forma valor. Sin embargo, estas condiciones seguirán subsistiendo, según Bettelheim, solamente para una época de transición entre capitalismo y socialismo: “Si la forma valor y si los precios todavía están presentes en las formaciones sociales en transición actuales, se debe justamente a que estas *no son todavía* formaciones socialistas plenamente desarrolladas” (pp. 34-35.)

Y se propone aclarar: “las condiciones de apariencia de esta *forma* en el seno de las actuales formaciones sociales en transición. Esto

permitirá, al mismo tiempo, ver mejor en qué y por qué una parte de las relaciones sociales características de estas formaciones no son las de una sociedad socialista desarrollada” (p. 35).

Sin querer insistir sobre qué podría significar esta última expresión (¿hay entonces una parte que sea socialista y otra “en transición entre capitalismo y socialismo?”), podemos sostener que según Bettelheim, ni la transformación de la propiedad privada capitalista en propiedad pública ni la planificación del producto total significan ya la eliminación del carácter “privado” del trabajo con el resultado de la subsistencia de las relaciones mercantiles. En las páginas siguientes Bettelheim vuelve a plantear esta misma pregunta por las razones de la subsistencia del trabajo “privado”, sin plantear su propia contestación y rechazando un sinnúmero de explicaciones tradicionales, que se jugaron sobre todo en la discusión soviética sobre la ley del valor en el socialismo. Él prepara su manera de contestar según la siguiente descripción del problema: “Si la forma valor subsiste, en las actuales formaciones sociales en transición, es porque subsisten relaciones sociales determinadas que continúan revistiendo objetivamente la «forma fantasmagórica de una relación de las cosas entre sí»” (p. 46.).

El carácter “privado” del trabajo que subsiste en las sociedades, en transición se debe, por tanto, a “relaciones sociales determinadas”. Insiste después en que explicaciones como las que se dan en la Unión Soviética por diversos tipos de propiedades estatales, cooperativas y privadas, por el comercio exterior, etc., no son falsas, sino insuficientes, porque no explican la subsistencia de las relaciones mercantiles en el propio sector estatal. En especial rechaza la explicación de relaciones mercantiles en estas sociedades en transición como simples formas que hayan adquirido en ellas un carácter neutro, con la consecuencia de que se pide en ciertos países en transición la “plena utilización de las formas mercantiles”, refiriéndose Bettelheim explícitamente al teórico soviético Liberman. Vuelve a insistir sobre la pregunta original en otra forma: “El verdadero problema es, en efecto, este: ¿por qué relaciones mercantiles sociales de tipo socialista se

manifiestan, *independientemente de la voluntad de los hombres*, bajo una «forma fantasmagórica», es decir, como relaciones entre cosas? En otros términos, aún, ¿por qué el fetichismo de la mercancía continúa existiendo aun en el sector estatal? Es la contradicción entre la realidad sensible (*Wirklichkeit*) y las afirmaciones relativas al carácter «formal» de las relaciones mercantiles en el seno del sector estatal lo que hay que explicar”.

“Es tanto más importante producir esta explicación cuanto es muy peligroso para el desarrollo de la economía socialista fiarse de la idea de que, por el hecho de la propiedad estatal de los medios de producción, la forma valor y la forma mercancía no tendrían más que una «existencia formal», es decir, serían de alguna manera «formas de segundo grado»” (pp. 52-53).

Con eso tenemos los elementos más importantes de la pregunta que hace Bettelheim. El trabajo “privado” subsiste a pesar de la propiedad estatal, y las relaciones mercantiles no subsisten con un carácter puramente formal o neutro, sino junto con el fetichismo de la mercancía, por la razón de la subsistencia de relaciones sociales determinadas. Estas relaciones sociales organizan a la vez formas de apropiación de la naturaleza, coordinación de la división del trabajo y la repartición del producto (p. 57). Sin embargo, todavía no hay contestación a la pregunta, sino solo su explicitación por un rodeo complicado.

“*La existencia de la forma valor señala la de esta doble relación* (relación entre productos y relación entre trabajos, F. H.) Es por esto que las proposiciones precedentes no constituyen una verdadera respuesta a las preguntas planteadas. Sin embargo, al mismo tiempo, *señalan* el camino que permite llegar a una respuesta satisfactoria, a saber, la existencia de un *cambio* en las relaciones de producción, cambio ligado a la existencia de un *Estado proletario*” (p. 54).

Aquí Bettelheim nos dice que no ha dado todavía respuesta a su pregunta, pero que tampoco la va a dar. En vez de la explicación de las

razones de la subsistencia de relaciones mercantiles hablará sobre el camino para superarlas, lo que implica un cambio de las relaciones de producción, vinculado a la existencia de un Estado proletario. Como ya nos había dicho que la subsistencia del trabajo “privado” en las sociedades en transición radica en las relaciones de producción determinadas, sin decirnos cuáles eran, ahora afirma que el cambio de estas relaciones no significa nada. Entonces, el elemento explicativo del camino será el Estado proletario. La respuesta a su pregunta de partida se limita, por tanto, a decir que la subsistencia del trabajo “privado” y de las relaciones mercantiles está vinculada con la no-existencia de un Estado proletario. Habiéndose saltado de esta manera la contestación a su propia pregunta, empieza a hablar de lo que ocurre con las relaciones mercantiles en el caso del surgimiento del Estado proletario.

“Este cambio tiene lugar cuando el Estado *trata* los medios de producción como medios de producción *sociales*, es decir, actúa con *propietarios* de estos medios, por intermedio de las unidades de producción (que son los lugares donde estos medios son directamente manejados y puestos a trabajar)”.

“Esta acción del Estado proletario (que toma la forma del *plan* y de las *relaciones planificadas* que de él derivan), dejando siempre subsistir una cierta «independencia» entre los trabajos ejecutados en las diferentes unidades de producción, *modifica* en parte –si es adecuada– las *modalidades de la interdependencia de los diferentes trabajos* constitutivos del proceso social de producción”.

“En otros términos, lo que en las proposiciones precedentes está designado por la expresión «cambio de contenido», apunta a un cambio en las modalidades de interdependencia de los trabajos. Este cambio se ha hecho *posible* por la transformación de las relaciones jurídicas de propiedad, pero *no se reduce a eso*. Implica una *acción* determinada, es decir, una práctica social gracias a la cual *el Estado y las instituciones políticas, económicas y administrativas que surgen de él coordinan realmente y a priori* las actividades de las diferentes unidades de producción”.

“Mientras *más esta coordinación se extiende* y profundiza, más se modifica la naturaleza de las relaciones entre unidades de producción, y la naturaleza misma de estas, y *más se restringe* el campo de acción de las relaciones mercantiles (es decir, de la forma valor), y más nuevas modalidades de *cálculo económico* se hacen indispensables” (p. 54).

Según eso, primero el Estado proletario supedita las relaciones mercantiles a la racionalidad socialista, o, en términos de Bettelheim, el cálculo monetario al cálculo económico. Esta supeditación da un nuevo contenido a las relaciones mercantiles, modificando la independencia de los trabajos y la interdependencia entre ellos. Se trata de una acción que va más allá del cambio jurídico de la propiedad. Además, nos dice Bettelheim en segundo lugar, que tal supeditación de las relaciones mercantiles a la racionalidad socialista genera una tendencia histórica hacia la desaparición de ellas. Efectuándola, la forma valor se debilita siempre más, pasando la sociedad en el curso del tiempo a la realización del socialismo desarrollado. Esta tesis asegura a Bettelheim seguir hablando de etapas históricas hacia el futuro. Al capitalismo siguen las sociedades en transición, y a estas las sociedades socialistas desarrolladas. Las sociedades socialistas actuales –las formaciones en transición– se encuentran en el medio, entre las sociedades capitalistas y las socialistas.

Evidentemente, se trata aquí de dos afirmaciones muy diferentes. La primera nos dice que en la sociedad socialista actual el Estado proletario lleva a la supeditación de las relaciones mercantiles a la racionalidad socialista. Al revés, este Estado es proletario en el grado en que efectúa tal supeditación, siendo a la vez esta supeditación solamente posible en el Estado proletario. Se trata de una afirmación argumentable sobre la base de las experiencias socialistas existentes y, por tanto, con base real.

En cambio, la segunda afirmación habla de un efecto que tal acción del Estado proletario tendrá sobre el futuro, asegurándonos que significa una desaparición progresiva de relaciones mercantiles.

Ninguna sociedad socialista actual nos demuestra tal tendencia. La base para sostenerla la podría encontrar Bettelheim en el análisis teórico de las raíces de la subsistencia de la forma valor en el socialismo actual. Sin embargo, él se ha saltado tal análisis. Su anuncio, por tanto, no es sino una previsión gratuita. En referencia a este punto, su argumentación es tautológica: la única razón que él menciona implícitamente –porque explícitamente no da ninguna– para tal subsistencia es la no-existencia del Estado proletario. Luego, nos dice que la acción del Estado proletario lleva a la desaparición progresiva de las relaciones mercantiles. Si la no-existencia del Estado proletario es la razón de la existencia de la forma valor, la existencia del Estado proletario es la razón para la no-existencia de esta forma. Pero un argumento de este tipo no explica nada, y resulta de un juego de definiciones.

De hecho, ha desplazado la instancia de la acción sobre las relaciones mercantiles al poder político, sin tomar en cuenta la necesidad de la mediación del poder político por la estructura económica –en última instancia por la necesidad de una coordinación efectiva de los trabajos parciales–. Jamás un determinado tipo del poder político puede explicar el hecho de que los trabajos en la sociedad socialista actual siguen siendo “privados” a pesar del cambio jurídico de la propiedad, la planificación del producto total y hasta a pesar de la existencia del Estado proletario. Si este Estado no disuelve hoy las relaciones mercantiles –tampoco, en China lo hace– por alguna razón será. Bettelheim se interrogó por esa razón, pero la respuesta es totalmente deficiente. La subsistencia de la forma valor llega a ser –a pesar de todas sus intenciones– el resultado de una simple sobrevivencia y su superación una acción a nivel político. Si bien no se hace por la decisión de los gobernantes, ocurre por deficiencias del desarrollo político de las masas. La solución de Bettelheim de nuevo es voluntarista, a pesar de que él partió de un rechazo de esa posición.

## **Relaciones mercantiles en la reducción de complejidad del plan**

Cuando un autor, o todo un movimiento social, expresa tan claramente una pregunta y después sustituye la contestación por un simulacro de respuesta, hay que preguntar cómo se explica tal evasión.

En el fondo, la contestación parecería relativamente fácil. Las relaciones mercantiles no solo traen consigo la apropiación del producto por su propietario y la formación de todo un mundo fantasmagórico, sino son a la vez medio de coordinación de la división del trabajo. En esta última función el plan tiene que recurrir forzosamente a ellas. El plan no es, como Bettelheim lo interpreta, un medio de reducción de complejidad. La forma valor es este medio y sin ella la complejidad con la que se enfrenta el plan, es infinitamente grande. A Marx tampoco se le escapa esta dimensión de la forma valor, aunque nunca le da una importancia muy grande. Marx de repente establece una analogía entre el origen del lenguaje y el de las relaciones mercantiles, o llama a la lógica formal el dinero del razonamiento.

Para la interacción humana, las relaciones mercantiles tienen más bien una importancia análoga a la que tiene la clasificación del mundo para la interacción con la naturaleza. Sin clasificarla, la naturaleza es infinitamente compleja, y por tanto no es posible actuar racionalmente sobre ella. El primer esfuerzo humano para captar este mundo consiste en la clasificación. Siendo cada cosa individual, una sola (*principum individuationis*), solo la supeditación a conceptos generales que abstraen de esta individualidad hace posible la ordenación racional.

La interacción humana en el trabajo tiene que efectuar una reducción análoga de la complejidad a partir del momento en que la interdependencia de las acciones sube más allá de determinado límite. El índice del trabajo socialmente necesario llega a ser el precio.

Engels creía que esta complejidad no sería la suficiente como para impedir en el socialismo la desaparición de la forma valor: “la

cantidad de trabajo social que contiene un producto no tiene necesidad de ser constatada por un rodeo; la experiencia cotidiana indica directamente cuál es la cantidad necesaria como promedio". Sin embargo, en una economía cambiante, con progreso técnico continuo, la experiencia no indica sino el trabajo necesario de ayer, mientras el plan tiene que saber el trabajo necesario de hoy y mañana. No dando la tradición este dato, lo tiene que dar el cálculo de los procesos. El número de procesos (con todas sus subdivisiones) tiende para períodos de tiempo dados a infinito. El plan es incapaz frente a ellos.

Esto lleva a una situación en la cual el plan, junto con entregar el plan de la producción total, tiene que entregar los indicadores del trabajo socialmente necesario que sirvieron como reductores de la complejidad en la misma elaboración del plan. Sobre la base de estos indicadores, y tomando en cuenta el marco general del plan, las unidades de producción efectúan subplanes que necesariamente no tienen una coordinación a priori con el plan. Para tenerla, deberían estar ya en el plan total como una de sus partes. No siendo posible eso, el plan sirve como marco de una orientación a priori para planes parciales que se efectúan a posteriori. De esta manera, el índice del trabajo socialmente necesario se transforma en precio, y las subunidades efectúan sus cálculos de racionalidad en términos de cálculos de la rentabilidad. Si, en cambio, no hacen tal cálculo de rentabilidad, no significa ausencia de relaciones mercantiles sino su no-aprovechamiento.

Esta concepción de las relaciones mercantiles como índices que reducen la complejidad de la acción racional, es la única que realmente nos puede explicar el proceso económico en las sociedades socialistas actuales. Nos explica la constante necesidad de recurrir a ellas, e igualmente el hecho de que una orientación socialista de la sociedad pasa por luchas sociales para imponer una racionalidad socialista. Esta última entonces pasa por la supeditación de las relaciones mercantiles a la planificación socialista. La necesaria presencia de las relaciones mercantiles explica a la vez la presencia del fetichismo mercantil, una tendencia constante del Estado a separarse de las masas y la transformación de los administradores de la planificación

en una nueva clase dominante. Como la racionalidad socialista no puede existir sin recurrir a relaciones mercantiles, la persecución de ella misma reproduce continuamente su contrario, la racionalidad irracional de las relaciones mercantiles. La racionalidad socialista no existe sin esta, su contrario, y la lucha social en las sociedades socialistas es una lucha por la supeditación de la forma valor y, a través de ella, de las tendencias a reproducir una nueva clase dominante. Esta se genera, por tanto, en el mismo seno de la coordinación de la división del trabajo y no en procesos autónomos a nivel del poder político.

Nuestra pregunta será ¿por qué Bettelheim no busca la respuesta a este mismo nivel, el de la coordinación de la división del trabajo? Como no lo hace, nuestra respuesta puede ser solo tentativa. Creemos que se debe a una percepción no articulada de las consecuencias para la lucha ideológica que esto tendría. Aceptar la tesis que planteamos significaría aceptar algo como un cambio cualitativo de toda la concepción de la lucha ideológica. Estos cambios se refieren tanto a la definición de lo que son las etapas posteriores a las sociedades socialistas actuales, las concepciones referentes a la crítica de las ideologías (la desmitificación) y de la crítica a la religión y un replanteo de la tesis antigua según la cual en la sociedad socialista existe una contradicción permanente y continua entre un imperio de la necesidad y un imperio de la libertad.

En cuanto a la evaluación de las etapas históricas posteriores a las sociedades socialistas actuales, se trata de transformar radicalmente el concepto del “modo de producción plenamente desarrollado”, o del comunismo como una guía de la lucha por la supeditación de las relaciones mercantiles, o, en otras palabras, por la utilización consciente de la ley del valor, renunciando a la previsión de que tal lucha fatalmente llega a eliminar más y más esta misma ley del valor. Esta eliminación no es consecuencia de tal lucha y ningún argumento del mundo va a poder mostrar que sea eso. Si bien la plena realización de la racionalidad socialista implica la eliminación de la ley del valor, esta eliminación no puede ser considerada como la consecuencia implícita de la utilización consciente de la ley del valor.

Lo que acabamos de afirmar en cuanto a la ley del valor, lógicamente tiene que valer para el Estado. El proletariado puede efectuar una utilización consciente del Estado, pero esto tampoco tiene como consecuencia implícita la desaparición del Estado. Además, podemos constatar que las afirmaciones sobre la tendencia implícita hacia la desaparición de la ley del valor y del Estado en el pensamiento marxista actual no tienen ningún –ni el más mínimo– efecto directo sobre la política concreta de hoy. Por eso todos los autores dejan totalmente abierta la fecha de la desaparición, aunque insisten siempre que ocurrirá. Tales afirmaciones, por tanto, no tienen implicaciones económicas o políticas hoy. ¿Cuál es entonces su significado?

Su significado es mantener y conservar un concepto de la historia que ya está caduco. Su significado es principalmente ideológico y predetermina el enfrentamiento de las ideas en la lucha ideológica. Se refiere, por tanto, al sentido del socialismo y del esfuerzo para construirlo. Sin embargo, esta cuestión del sentido nos remite a la evaluación de la crítica marxista del mundo mítico en general y de la religión en especial.

## **La factibilidad de lo no-factible**

Este replanteo se debe al hecho siguiente. Cuando la praxis socialista pierde su perspectiva implícita de la transición al socialismo pleno, toda perspectiva futura de la historia se desdobra. Por un lado, la praxis de la utilización consciente de la ley del valor no es posible, sino en referencia al concepto de una racionalidad socialista plenamente desarrollada, que tiene que ser conscientemente elaborada para que en nombre de ella haya una utilización consciente de la ley del valor. Por otro lado, la praxis socialista aparece como una praxis permanentemente frustrada, que se acerca a una meta que necesariamente no alcanza. En nombre de una meta no-factible se hace pasos factibles. Para alcanzar un fin infinitamente lejano se hace pasos finitos. La pérdida del sentido es la de Sísifo. A pesar de que el hombre

constantemente reivindica el dominio sobre las condiciones materiales de la producción de su vida, queda establecido que permanentemente no va a poder lograrlo.

Una esperanza de este tipo es la esperanza en contra de la esperanza, el espacio típico de los mitos de la humanidad. La forma de argumentar, que Bettelheim escoge y que corresponde análogamente a la de Marx, corta con la posibilidad de tal espacio mítico, sin poder desarraigarlo. En esta respuesta se sustituye la esperanza en contra de la esperanza por un movimiento lineal y seguro, cuya meta está asegurada por implicaciones previsibles y calculables de determinadas acciones humanas emprendidas hoy. Lo verdadero se sustituye por una ideología de lo que es. El espacio mítico es negado, pero lo que lo sustituye es un disfraz. La crítica de la ideología parece ser la destrucción del espacio mítico y resulta ser ella misma ideología.

Hay otro autor marxista que trata de enfrentar este hecho de la generación de este espacio mítico y que trata de conciliarlo con la interpretación tradicional de la desmitificación en el marxismo. Se trata de Althusser, en cuyos análisis el mismo Bettelheim se basa. Althusser (1971) llama a todos los mitos ideológicos, y les concede una vida eterna (Al hombre no, a la ideología sí). “La ideología es eterna tal como el inconsciente” (p. 109), refiriéndose a la frase de Freud “El inconsciente es eterno”. En el mismo sentido dice: “La ideología no tiene historia” (p. 107), solo *las* ideologías tienen historia. Por eso él quiere “autorizar el proyecto de una teoría de la ideología *en general* y no de una teoría *de las* ideologías particulares, ideologías que siempre expresan –sea cual sea su forma (religiosa, moral, jurídica, política)– *posiciones de clase*” (p. 107). Siendo bastante dudoso este proyecto de la ideología en general, como lo desarrolla, nos vamos a limitar más bien a algunos elementos relevantes para una comparación con las posiciones analizadas de Bettelheim.

Althusser y Bettelheim, tan cercanos en sus intenciones analíticas, llegan a una discrepancia llamativa. La ideología es eterna, dice Althusser, y Bettelheim afirma que las relaciones mercantiles no son eternas, sino tienden a desaparecer. Mientras Althusser acepta

la tesis referida de Bettelheim, este –eso lo suponemos (y la página 41 lo insinúa)– acepta la tesis referida de Althusser. Siendo marxistas los dos, se separan de la afirmación de Marx, que hace surgir la ideologización de las relaciones mercantiles (fetichismo mercantil). Althusser tiene que suponer la compatibilidad de una desaparición de relaciones mercantiles con una subsistencia del fetichismo originado por ellas; mientras que Bettelheim la desaparición de relaciones mercantiles sin la desaparición de las condiciones objetivas del fetichismo mercantil. Hay que buscar las contradicciones efectivas de esta bella armonía, introduciendo el análisis que habíamos dado de la subsistencia de las relaciones mercantiles en el socialismo.

Con tal propósito vamos a analizar una tesis de Althusser que se refiere a la opacidad de la estructura y que justifica por tal opacidad su tesis, sobre la eternidad de las ideologías. Siendo opacas las estructuras, el hombre jamás puede tener una visión científicamente acabada de todas sus relaciones con los otros, y reemplaza esta deficiencia por la ideología, que se vuelve elemento necesario de su posibilidad de vivir. “La ideología es una ‘representación’ de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia” (p. 110). La opacidad de las estructuras vuelve imaginaria la relación de los individuos con sus condiciones reales de existencia, lo que origina la necesidad de una representación correspondiente en la ideología. Se nota el nivel mítico de la argumentación: no siendo posible la transparencia de las relaciones entre individuos y sus condiciones reales de vivir, resulta la ideología, cuya comprensión de nuevo no es posible sin referencia teórica a tal transparencia (con el propósito de negarla).

Ahora bien, nuestra tesis de la subsistencia de relaciones mercantiles en la economía planificada, por razones de la complejidad tendencialmente infinita de una planificación en términos físicos a secas, coincide con la tesis de Althusser sobre la opacidad de las estructuras. Pero de esto se deriva que las relaciones mercantiles tienen una vida tan larga como la ideología. También, la tesis de Bettelheim sobre la supeditación conflictiva de las relaciones mercantiles

a la racionalidad socialista y la tendencia de tal acción hacia la desaparición de las relaciones mercantiles, tiene que afirmar la factibilidad de una transparencia total de las estructuras –si bien no hoy, de todas maneras, para el futuro–. Los dos están en conflicto mortal con la crítica de la ideología de Marx, que afirma que la ideología no puede existir más allá de las relaciones mercantiles.

¿Qué queda de todo eso, cuando se busca la coherencia de las posiciones? Queda que la ideología dura tanto como las propias relaciones mercantiles. Siendo en el socialismo la supeditación de estas relaciones a la racionalidad socialista el fin realista de la acción, se lleva a cabo una lucha ideológica correspondiente sobre la interpretación del espacio mítico. Esta lucha igualmente dura tanto como las propias relaciones mercantiles. La afirmación de la posibilidad de terminar en algún momento con las propias relaciones mercantiles y a través de ellas con la lucha ideológica es, en cambio, una esperanza en contra de toda la esperanza, la afirmación de la factibilidad de lo intrínsecamente no-factible.

Por tanto, en este espacio mítico se relacionan una realidad contradictoria de dominación y una meta de superación definitiva de esta sociedad de clase y sociedad sin clases, totalidad sufrida y totalidad realizada.

## **La valorización positiva del mito**

El mito lo podemos ver como una determinada reflexión de la realidad en la conciencia social. Nace de una reacción frente a los sufrimientos que impone la realidad y hace surgir una realidad en la cual tales sufrimientos no existen. El mito reacciona a los golpes, que la realidad le da al hombre, y construye idealmente una realidad que está de acuerdo con él. La realidad diversa tiene una interdependencia que para el hombre no es transparente en su actuación diaria. Actuando él sobre la realidad sin tener presente tal interdependencia, ella se le viene encima. Pero también, sabiendo de la existencia

de tal interdependencia, ella interfiere continuamente en sus intencionalidades y las tuerce. Por lo tanto, la conciencia social construye anti-mundos a este mundo, a partir de los cuales reinterpreta y reestructura este mundo sufrido (naturaleza como amigo, dominación sobre la historia, etc.).

Se trata claramente de un esquema general de la conciencia social, la cual no puede reaccionar de otra manera. Que el hombre tiene conciencia y no es animal, de hecho, no significa otra cosa, sino que el hombre produce una *conciencia social* en la cual participa y a la cual aporta individualmente, y que es esencialmente una conciencia de una totalidad realizada. Si bien tal totalidad es mítica, permite como punto de referencia un enjuiciamiento continuo de los sufrimientos impuestos por la realidad. El mito, por tanto, es movilizador por esencia, concientizador y humano. Como tal, frente a él no cabe una desmitificación en el sentido de hacerlo desaparecer.

Es expresión de la protesta humana en contra de sus condiciones de vida, en todas sus dimensiones. Pero a la vez es un esfuerzo por expresar algo que no se puede expresar (dar nombre a algo que no tiene nombre), apunta hacia algo que va más allá de sus expresiones. Describe algo, que se puede conocer solo si uno lo vive. Pero, así como escapa a la factibilidad, escapa también a la descripción. (Este es también el problema de Marx: él apunta a algo que es la negación y superación de la sociedad ciegamente sometida. Sin embargo, lo hace en términos míticos y no como descripción concreta. Rechaza hasta el final describir la sociedad comunista, porque es el más allá del capitalismo y no algo determinado y fijo.

Como es mito, puede volver en la misma sociedad socialista como un nuevo punto de referencia de la crítica. Pero como el mito expresa algo que no puede ser expresado, es a la vez tan susceptible a la ideologización. En la ideología se convierte en su contrario. El mito da seguridad al hombre frente a la realidad en nombre de un mundo cambiado, de una esperanza. La ideología le da seguridad en nombre de lo que es y hace falta consolidar. Pero en esta forma de ideología encubre necesariamente una posición de clase de la clase dominante.

Los que tienen, mantienen. Se imputa a lo existente la trascendencia del mito y se hace entender los sufrimientos como la parte necesaria para tener, por lo menos, lo que ya se tiene. En este caso el mito está sustituido por el fetiche. En el fetiche lo inseguro, la fuente del sufrimiento mismo, llega a ser la garantía de la seguridad. Ideología con conversión del mito en su contrario es, a la vez, conversión de lo que existe en fetiche de la seguridad del hombre.

En este contexto se ubica el mismo fetichismo de la mercancía. Describiendo así el mito como algo propio del hombre, hace falta insistir a la vez en que este mito tiene historia. De tener historia los sufrimientos del hombre, el mismo mito tiene historia. Una historia que no solo es parte integrante de la historia de la sociedad en el sentido de reflejarla, sino igualmente parte activa en tal historia. El mito es actor en la historia, y sin entenderlo no se entiende jamás la historia.

El mito, por tanto, no es leyenda, pero tampoco mitificación. Tampoco es lo contrario de teoría. El mito se puede expresar en fórmulas matemáticas. El modelo de la competencia perfecta es un mito, o, si se quiere, expresión teórica de un mito. Pero igualmente un modelo construible de la regulación comunista de la producción. El cielo y la encarnación son mitos porque pronuncian una idea de totalidad lograda e implican un determinado juicio sobre la realidad vivida y percibida.

Sin embargo, todo este mundo mítico en general se puede dividir entre teoría y mito específico. Haciendo teoría, el hombre es observador y aplica sus conocimientos en sus prácticas diarias distintas. Actúa allí dentro de un marco teórico que implica mitos específicos sin hacerlos explícitos. A la vez da sentido a su acción por una explicitación de este contenido mítico implícito de su acción. Si en su acción se guía por un concepto de competencia, por ejemplo, da sentido a esta acción por la explicitación del mito implícito en ella: libertad, patria, etc. Evidentemente se trata de palabras, cuyo contenido no se fija autónomamente en este mundo específico del mito, sino en los marcos reales e institucionalizados de la acción diaria. Así, libertad,

en una sociedad liberal, no significa cualquier cosa, sino algo estrictamente específico. Sin embargo, en el mito esta libertad específica se expresa en relación a la totalidad, al sentido de la libertad. De allí la posibilidad de que el mito se le escape a una determinada sociedad. La totalidad la tienen todos los mitos en común; solo vinculándose con una sociedad concreta el mito es específico. Así, como expresión de la totalidad, el concepto de la competencia perfecta (mano invisible) y el de la regulación comunista de la producción son idénticos. Como mitos específicos, en cambio, son contrarios.

Debe haber por eso tantos mitos como haya sociedades, y el criterio que juzga sobre las sociedades es a la vez el criterio que juzga el mundo mítico. Si el criterio que distingue las sociedades es de clases, entonces este también es el criterio para discernir el mundo de los mitos. Desmitificación significa, por tanto, hacer consciente el carácter de clase de los mitos. No significa la desaparición de ellos. Pretender la desaparición del mundo de los mitos es renunciar a la lucha de clases en el plano de los mitos. Como el mito es explicitación de contenidos míticos de la acción diaria y de la teoría sobre esta acción, existe siempre. Quien renuncia a la reformulación de mitos en favor de su abolición, deja la formación de los mitos a la clase antagonista.

Siendo el mito una explicitación de algo implícito en la teoría, hay tantos mitos verdaderos como teorías verdaderas. En el grado en que hay una verdad en lo teórico-analítico, la hay también en el mundo mítico. Este mundo, por tanto, no es irracional de por sí. Es tan racional como la acción de los hombres en su vida diaria, y su comprensión teórica de ella.

Podríamos intentar ahora un ordenamiento de los mitos en el sentido de detectar el ámbito entero de los mitos posibles. Tenemos como elementos para construir: por un lado, cada mito expresa la totalidad (la identidad, etc.), y la expresa en referencia a sociedades divididas en clases, la dominante y la dominada, que siempre están –por supuesto– en determinada relación con la naturaleza. El mito de la clase dominante evidentemente es el de la dominación: sobre la naturaleza, sobre los productos y, a través de ellos, sobre

los productores, y sobre el ser humano en su relación sensual. Es un mito de la posesión de la voluntad ajena, de la cosa material, –naturaleza y cosa trabajada–, y de la relación hombre-mujer.

Usamos para este conjunto el nombre mito, expresado de esta manera, en el hecho de que la clase dominante vincula su dominación con el sentido de totalidad. Aceptación de la dominación aparece, por tanto, para la clase dominada, como camino al sentido, a la liberación, etc. La clase dominante puede o no hablar expresamente de su dominación (en el capitalismo, por ejemplo, no lo hace, mientras una aristocracia sí lo hace), pero siempre tiene que vincular esta dominación con alguna totalidad (una sociedad sin dominación), ubicada en algún lugar (arriba, abajo, adelante, atrás). Esta última necesidad es resultado del mito de la clase dominada, que contrapone necesariamente al mito de la dominación el de la liberación. Eso no implica de por sí actitud revolucionaria. La liberación se puede situar en el sueño, y a la clase dominante esto le conviene y lo apoya. Pero no puede evitar comprender de alguna manera la liberación en su esquema mítico si quiere conseguir un mínimo grado de aceptación de su sociedad por la clase dominada.

Por tanto, el mito del tener, precisamente por ser un mito de la represión y de la explotación, tiene que vincular la sociedad de clase con la idea de la totalidad, de la liberación, etc. E históricamente, desarrolla de una manera siempre más sofisticada este concepto de totalidad. De este hecho se deriva la opinión de que el *mito* de la liberación es signo de represión y que la desmitificación es la realización de la libertad y la desaparición del mito. Un razonamiento parecido al pensamiento sobre la moral, el Estado, el proletariado, las relaciones mercantiles, etc.

El propio mito del tener históricamente va acompañado de una determinada negación, que recién en la sociedad capitalista tiende a desaparecer: podríamos hablar de una negación abstracta. A la dominación sobre la voluntad del otro se le opone la renuncia total a una propia voluntad (obediencia), al tener particular (la pobreza, o el tener en común de un grupo limitado); al aprovechamiento sexual se

opone la castidad, y frente al sentido ilimitado del tener y de poner todo al servicio del tener más –la naturaleza para producir, la mujer para hacer niños–, la virgen, y más en específico la virgen madre. Se trata, en parte, de reacciones internas de la clase dominante –la alienación del dominador, que produce a este malestar, y que, de alguna manera, difusamente, lo hace percibir su desastrosa acción–, pero, en parte, se trata igualmente de reacciones de una clase dominada que todavía no ha llegado a una conciencia de una praxis liberadora efectiva que lleve a una negación positiva del mito del tener. Sin embargo, de alguna manera, está presente en el mito de la clase dominada la negación positiva de la sociedad del tener y de su mundo mítico. Esta consiste en la reivindicación de una voluntad propia frente a la dominación, en un tener todos en común la naturaleza y las cosas producidas, y en la espontaneidad de la relación humana directa, sensual. En esta forma es mito de la sociedad sin clases, que acompaña también la historia continuamente y que se desarrolla y especifica en una relación mutua con la ubicación de la liberación en el mito de la clase dominante.

Sin embargo, con el surgimiento de la sociedad capitalista ocurre una especificación nueva de todo este mundo. El mito del tener se hace absolutamente rígido y ni siquiera aguanta la negación abstracta. Donde sus elementos se mantienen –obediencia, pobreza, castidad–, se transforma en un instrumento nítido de la dominación. Entre las tres, la obediencia pasa a tener el primer lugar, y a los grupos humanos sometidos a tales valores, se los celebra ahora por su eficiencia.

En cambio, la clase dominada descubre en estos momentos la dimensión de la praxis. Ya no sueña con la sociedad sin clases, sino se prepara para realizarla. En este momento, para ella la negación abstracta tampoco tiene más sentido. Pero eso no aclara por qué sigue vigente el mundo mítico una vez descubierta la praxis y, por lo tanto, la revolución. La explicación está en el hecho de que la nueva sociedad socialista que surge –si bien es una sociedad apta para perseguir su liberación efectiva en cada momento–, tampoco es la presencia positiva de la totalidad. Por tanto, necesita igualmente vincular la

realidad sufrida con un concepto de la totalidad. La praxis no resulta ser lo que quería ser al comienzo.

Esta es la razón por la cual sigue vigente el mito, aunque haya pasado por la desmitificación. Ahora puede tomar la forma en que expresa definitivamente la verdad. La liberación, ahora, se puede plantear solo dentro de este marco mítico determinado, y la tarea de la concientización consiste en convencerse de que el mito en cualquier otra forma es mitificación de la liberación, es servidor de la dominación.

La manera en que Althusser plantea la ideología “eterna” le permite, por sus incoherencias, escaparse al criterio de la verdad en el propio mundo mítico. Eso lo lleva a una simple instrumentalización de este mundo. Ya vimos que, si la ideología es eterna, lo es también la forma valor y el Estado. Sin embargo, hay una diferencia cualitativa entre relaciones mercantiles y Estado, por un lado, y el espacio mítico, por el otro. Siendo “eternos” relaciones mercantiles y Estado, la liberación no se puede entender sino como su supeditación a la racionalidad socialista o su utilización consciente. Toda la argumentación de Althusser parece ahora orientada a poder extender este mismo concepto de utilización consciente al propio mundo mítico. El mito es “eterno” y, por tanto, hay que instrumentalizarlo para la liberación. Althusser no descubre que la liberación le es intrínseca al mito, a diferencia de relaciones mercantiles y Estado (Assmann, 1972).

Este mito de liberación extrae su fuerza del hecho de que el esfuerzo de liberación no va más allá de la utilización consciente de la ley del valor. Siendo eso así, el mito de liberación anuncia una previsión: la de la factibilidad de la liberación total en contra de su no-factibilidad implícita a la praxis humana de liberación. Por eso logra dar sentido a una praxis, que sin él desembocaría en el sin sentido de Sísifo. Por tanto, en el grado en que relaciones mercantiles son eternas, el mito de liberación afirma una verdad, que va más allá de la posible afirmación teórica, dándole a la afirmación teórica una coherencia vital. La verdad del mito, por tanto, es una verdad vital. Se trata de una verdad, porque solamente a través del mito de liberación la verdad teórica puede transformarse en praxis concreta de liberación con sentido.

Una vez clara esta relación, se puede volver a discutir el cristianismo y su lugar. La tradición cristiana es una interpretación del mundo mítico, a veces claramente en favor de la clase dominante, a veces ambiguo, a veces concientización de la clase dominada. Sin embargo, siempre es una tradición de ubicación de la liberación en el contexto histórico, y siempre se trata de una liberación universalista (en forma ideológica o no).

El análisis además aclara por qué al principio del descubrimiento de la praxis revolucionaria parecía existir una contradicción clara entre un ateísmo de la praxis y el cristianismo como un determinado ordenamiento del mundo mítico. Cuando ya no hay mitos, no puede haber mitos cristianos. Pero una vez establecida la sociedad socialista y la desmitificación, no hay desaparición del mito, sino su transformación en mito de la liberación. La praxis revolucionaria se abre hacia una interpretación del cristianismo en el grado en que descubre que el reordenamiento del mundo de los mitos a la luz de la praxis es definitivamente un reordenamiento del mito cristiano. El comienzo de la historia verdadera del marxismo coincide ahora –o puede coincidir– con la escatología. Muerte y resurrección pueden describir de nuevo los límites entre totalidad realizada y totalidad sufrida, sin limitar las dimensiones de la praxis revolucionaria.

## **El discernimiento de las religiones**

Viendo esta posibilidad de vincular el espacio mítico, abierto por el análisis marxista, con el cristianismo como forma de ordenarlo, se puede definir toda religión como un determinado ordenamiento del espacio mítico, en el cual se da nombre y se personaliza esta fuerza que garantiza la factibilidad de lo no-factible. El propio análisis marxista da el criterio de discernimiento de la misma verdad religiosa: la religión es verdadera si encuentra sentido a partir del esfuerzo humano de liberación, porque en este caso es racional y solo en este caso. Se mira ahora la fe religiosa bajo la luz de la praxis, destruyendo

la soberbia religiosa, el fariseísmo y el falso mesianismo que pretenden poder juzgar la praxis de liberación a la luz de una fe religiosa preconcebida.

Este discernimiento de la verdad religiosa por la praxis de liberación divide el mundo religioso de la misma manera como ya analizamos la ideologización del mito de liberación. Siguiendo el criterio de clase, la misma religión toma posiciones. Puede hacerlo en favor de lo existente, y se transforma en fuerza de conservación del sistema de explotación. En este caso toma todas las formas que Marx anuncia en su crítica de la religión, y que ataca por servir al fetiche mercantil en el grado en que se desarrollan las relaciones mercantiles. Este fetiche es el objeto específico del análisis de Marx, que nunca intenta un análisis extensivo de las formas religiosas que puede asumir.

En su análisis de la sociedad, Marx descubre más bien un fenómeno que identifica como religión o base de la religión y al cual llama fetichismo. Le consta que la religión no puede tener otros contenidos fuera del fetiche y, por tanto, no vuelve a estudiar específicamente este objeto llamado religión.

Este fetiche mercantil es un ídolo y por esencia es antihumano con apariencia humana. La teoría del fetiche surge en el mismo momento en que Marx descubre que la relación del hombre con la naturaleza –siempre una naturaleza trabajada– es una relación mediatizada con otros hombres que se relacionan entre sí, mediatizando esta relación por el objeto natural trabajado. En este sentido vale también para el Marx de *El Capital*, lo que dijo el joven Marx: la naturaleza es el cuerpo ampliado del hombre. Esto significa: la naturaleza es una relación social objetivada.

Eso es necesariamente así. Pero el hombre no sabe que su relación con la naturaleza es relación social materializada. No sabiéndolo, la materia trabajada se transforma en fetiche, primero de una manera ingenua, lo que hace surgir la religión de la naturaleza. La naturaleza allí domina al hombre, y el hombre no sabe que este dominio es resultado de la falta de desarrollo de su capacidad para transformarla. En el grado en que se transforma la naturaleza, la religión de la

naturaleza tiende a desaparecer. Pero eso no lleva a la toma de conciencia de que la naturaleza es una relación social materializada sino más bien al desarrollo de la forma mercantil de la producción, en la cual el fetiche deja de ser un fetiche del poder de la naturaleza sobre el hombre, para transformarse en dinero, es decir, en la expresión generalizada del valor de cambio de productos producidos para el intercambio. La materia trabajada tiene ahora valor, y el tamaño y los movimientos del valor dominan a los productores. Resulta que este valor no aparece como un fenómeno dominable por el hombre, sino como una fuerza a la cual este tiene que someterse. El dinero, en cambio, es la contrapartida de estos valores de cambio, y es la mercancía en la que expresan su valor, y que no está sometida a las leyes del valor.

Resulta así un mundo de mercancías dominado por leyes rígidas, pero no transparentes, por encima del cual hay una mercancía –el dinero– que está exenta de esta rigidez y que parece tener el dominio absoluto sobre este mundo de las mercancías. Los hombres, en cambio, figuran como los portadores de estas mercancías y las leyes mercantiles rigen, por tanto, igualmente la relación entre los hombres. Hay dinero, hay mercancías y hay hombres. El dinero, poder absoluto y presencia de la libertad absoluta, las mercancías, que forman un mundo de cosas trabajadas que chocan entre sí, y el hombre, que no cuenta sino en su calidad de portador de mercancías y que sufre o aprovecha estos golpes.

Toda religión ahora aparece como un desdoblamiento de este mundo fantasmagórico del fetiche mercantil. Una vez descubierto este carácter suyo, sin embargo, se vuelve posible la praxis revolucionaria de liberación que destruye, junto con el fetiche mercantil, su desdoblamiento religioso. Esta praxis está íntimamente vinculada con la conciencia que descubre que el fetiche, en realidad no es más que un fetiche.

Sin esta conciencia el fetiche es indestructible. No existe en el aire. No se lo destruye como se podría hacer con un monumento. Es la promesa de la solución de todos los sufrimientos humanos hecha por una relación interhumana objetivada, que reproduce

constantemente estos sufrimientos a una escala siempre mayor. El fetiche es lo antihumano vestido como hombre. Pero vuelve lo humano en contra del hombre. Utiliza la esperanza de la solución de los sufrimientos para perpetuarlos. Su destrucción significa asumir por parte del hombre precisamente esta esperanza, que el fetiche usa en contra suya. El fetiche y la praxis, por tanto, tienen algo en común: la esperanza. La praxis la asume, el fetiche la aprovecha. Por tanto, el hombre se conoce en lo que es por la crítica del fetiche. Con el fetiche y su desarrollo se desarrolla a la vez la posibilidad del hombre de conocerse.

El hombre no se puede conocer sino por la crítica del fetiche, lo que significa, a la vez, asumir en la praxis la esperanza que el fetiche jugó en contra del hombre. Por eso el mismo fetiche tiene que tener determinado nivel de desarrollo, para que la crítica pueda descubrir la praxis. Crítica del fetiche es a la vez inversión del fetiche (Marx dice en este sentido, haber invertido la dialéctica de Hegel. O en la formulación de Engels: sacarle el núcleo racional al fetiche). En esta misma línea se entiende por qué la economía política marxista es la crítica de la economía burguesa. No es el rechazo de determinadas teorías, sino su inversión o la búsqueda de su núcleo racional, que puede después llegar a servir como punto de partida de la praxis.

De esta manera se da la posibilidad de la praxis, que supera al fetiche y hace transparentes las relaciones sociales de una manera tal, que el hombre puede dominar en plenitud las condiciones materiales de la producción de su vida.

Todo este análisis es perfecto cuando se desconoce el problema fatal de la factibilidad de lo no-factible, de la esperanza en contra de la esperanza. Sin embargo, como vimos en el análisis de las relaciones mercantiles en las sociedades socialistas, la misma praxis de liberación vuelve a plantear este problema. Eso lleva al redescubrimiento del espacio mítico de liberación y con eso al planteo de una propia religión de liberación. La crítica de la religión de Marx deja de ser una crítica de la religión y se transforma en criterio del discernimiento de las religiones. No se trata, por eso, de instrumentalización

de la religión, sino de su descubrimiento en el interior de la praxis de liberación.<sup>2</sup>

En este replanteo de la religión pierde toda su importancia el hecho de que Marx se haya opuesto a cualquiera religión. Marx jamás se define como antirreligioso, sino en favor de la liberación. Desconociendo el problema de la factibilidad de lo no-factible, lógicamente se tenía que definir en contra de la religión como tal. Sin embargo, esta segunda definición se deriva de la primera. Surgiendo la conciencia de la factibilidad de lo no-factible, la religión se transforma en parte esencial de la propia praxis de liberación que ahora puede asumirla. Pero asumirla tampoco es intrínsecamente necesario. La religión da nombre a la fuerza, que garantiza la factibilidad de lo no-factible. No parece tampoco intrínsecamente necesario darle un nombre, tratarla como sujeto. Ateísmo y religión aparecen como formas compatibles de relacionarse con el sentido de la praxis de liberación, y el criterio de discernimiento de la religión llega a ser a la vez el criterio del discernimiento de los ateísmos.

<sup>2</sup> Althusser describe la ideología –lo que designa *un* espacio mítico-religioso–, así: “La estructura especular doblemente desdoblada de la ideología asegura al mismo tiempo: 1) La interpelación de los sujetos en tanto sujetos. 2) Su sujeción al Sujeto. 3) El reconocimiento mutuo entre sujetos y el Sujeto y entre los mismos sujetos entre sí, y finalmente el reconocimiento del sujeto por sí mismo. 4) La garantía absoluta de que todo es exactamente así y de que, a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: ‘Así sea’” (pág. 129). Se trata de una descripción de lo que Marx llama el fetichismo. Althusser lo plantea como eterno y no descubre la posibilidad de invertirlo en sentido racional. En el mito de liberación se reconocen los sujetos en lo que no son, pero deberían ser. Por ser de liberación también es de rebelión, y su lema no puede ser “Así es”, sino “se puede hacer que el mundo sea nuevo. En su especificación religiosa el Sujeto (con mayúscula) atrae hacia tal reestructuración” (p. 169).

### 3. La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos

A partir de la coyuntura mundial actual, parece oportuno discutir a partir de los puntos axiales de la crítica de la religión del mercado que realiza Marx desde Feuerbach. En el centro de su crítica, y a la vez el punto de partida, está su humanismo, que es un humanismo de la praxis y no de tipo sentimental o emocional.

Siendo humanismo de la praxis, tiene su criterio de la verdad en la propia praxis humana. Marx dice que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Eso implica: el mercado es para el ser humano, y no el ser humano para el mercado. El ser humano no es para el capital y su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano.

Sin embargo, se ha desarrollado una religión del mercado completamente contraria. El Dios de la religión del mercado. El Dios como Dios terrestre es el mercado como Dios y se ha puesto encima de todos los dioses. Su agresividad es infinita.

Marx cita a Cristóbal Colón: “¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso” (I, p. 89). Colón ya pone el Dios oro

hasta por encima del Dios cristiano al concederle el poder de decidir la entrada de las almas al paraíso. Pero en la tierra ya vale: quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece.

En la conquista de América el cristianismo en buena parte capitula frente a la religión del mercado que empezó como religión del oro. Las Casas no pudo cambiar eso, los grandes esfuerzos de franciscanos y jesuitas (sobre todo en Paraguay) fueron al final derrotados. Marx no culpa al cristianismo como tal sino a la religión del mercado (oro) que transformó al cristianismo. Esa religión es, a la vez, la religión de la agresividad y de la violencia. Al Qaeda e IS en buena parte la copian. Los actuales asesinatos-suicidios (que empiezan en Estados Unidos a fines de la década de 1970, es decir, arrancan con la estrategia de globalización y su religión neoliberal del mercado también reproducen esa religiosidad. La reproducen por el simple hecho de que esta estrategia de globalización es un gran proyecto –posiblemente no-intencional– del asesinato-suicidio hoy generalizado en el mundo entero (y no solo en el ambiente islámico). El mayor asesinato-suicidio colectivo sucedió en 1978 en Guyana y los muertos alcanzaron la suma de 918.

Luego de la conquista de América, esa divinidad-sistema social reaparece a mediados del siglo XVII con el Leviatán de Hobbes. Es el Dios mortal por debajo del Dios eterno: el Dios mortal es el Dios de la religión del mercado; el dinero es su sangre. El dinero es el principio de vida del Dios mortal, y es el Dios del mercado. Pero el mercado es el centro de lo que llama el *Commonwealth*. Se trata del sistema económico-social. Hobbes da un paso más desde el Dios oro de Colón. Es ahora el mercado transformado en el Dios único. La modernidad lo transformó en este Dios único que es a la vez mercado, dinero y capital. Es un Dios trinitario.

No hay secularización sino divinización del mercado. Es a la vez fetichización del mundo que sustituye la *Entzauberung* (desencantamiento) del mundo, que Max Weber constataba. Sin embargo, el fetiche, del cual hablaba Marx, sustituye la magia. En el fetiche, la omnipresencia del mercado está dada.

Antes de la modernidad, el dinero también es divino, pero no es la divinidad más alta, hay otras instancias divinas. Se enfrenta con la avaricia. Siempre estará el “no codiciarás”. Está en los diez mandamientos de la Biblia judía. La modernidad lo borra. Lo que hemos recibido es una supernova. Lo que quedará es su transformación en un hoyo negro. Posiblemente nuestros nietos y nietas van a escuchar las maldiciones de los últimos seres humanos antes de la catástrofe total.

En los siglos III y IV el cristianismo se imperializa. Su centro es el Estado. Entre los siglos XIV-XVI, el cristianismo es sometido al poder económico, por tanto, es mercantilizado. Su centro ahora llega a ser el mercado, concentrándose primero en el Dios oro descubierto en la conquista de América. A eso sigue el Dios trinitario que es mercado, dinero, capital.

## **El mercado de Adam Smith y su teologización**

De suma importancia para el próximo paso central es el pensamiento de Adam Smith, que concibe en la segunda parte del siglo XVIII el mercado como una divinidad que regula por medio de su mano invisible el conjunto de todos los mercados en todos los lugares. Con eso el Dios mercado se instala como el Dios superior a todos los dioses, que es a la vez el criterio de verdad sobre todos los dioses. Es el Dios de la autorregulación del mercado, que con su mano invisible lleva toda acción humana realizada en mercados al mejor resultado posible.

Esta auto-regulación tiene dimensiones que normalmente no se mencionan. Pero para Smith son obvias:

En una sociedad civil, solo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que produ-

cen sus fecundos matrimonios... Así es, como *la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado*. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo: en la América Septentrional, en la Europa y en la China (p.124/125).

Se nota: el mercado es el ser supremo para el ser humano. Con eso tiene un renovado Dios de la edad media, que tiene la decisión perfectamente arbitraria sobre vida y muerte. Este Dios es un déspota legítimo, que condena toda una masa *damnata* muchas veces por razones absolutamente arbitrarias, inclusive ridículas, hasta al suplicio eterno del infierno. Smith deja bien en claro que este Dios vuelve con la mano invisible del mercado que ahora regula la producción de la "especie humana". Para repetir lo dicho por él: "Así es, como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres... es la que regula y determina el estado de propagación... en todos los países del mundo".

Los medios del mercado, al cumplir la función de la auto-regulación, son el hambre y la enfermedad. A eso se debe la armonía del mercado, que asegura que cada uno sea servidor del otro, inclusive a través de su muerte. Asegura que nunca sobrevive alguna población que en el mercado resulta sobrante. El mercado mata graciosamente a los superfluos que promovió. De esta manera, la armonía bella del mercado es total. Es la mano invisible que antes de Smith presentó Newton como mano invisible que guía los planetas en su vuelta al sol, y mucho antes la filosofía de la mano de Dios en su cosmología. Eso es ahora la figura del mercado que hace ver Adam Smith.

Recuerdo un informe del congreso mundial sobre la población de 1994 en El Cairo. Un miembro de alguna delegación nacional afirmaba, según este informe, que una gran responsabilidad para la tal

llamada explosión poblacional cae sobre los servicios públicos gratuitos en el mundo. Evidentemente, obstaculizan la auto-regulación del mercado con su mano invisible.

En nuestra discusión más frecuente sobre la auto-regulación del mercado por medio de la mano invisible de este Dios mercado no se suele mencionar siquiera esta dimensión de la auto-regulación de Smith, pero reaparece en el neoliberalismo actual.

Sin embargo, esta concepción es bastante realista. Si dejáramos funcionar el mercado de esta manera impidiendo cualquier intervención en tales pretendidas “leyes” del mercado, estas funcionarían sin duda de esta manera., aunque transforman al ser humano que ejecuta estas leyes en una bestia. De hecho, Smith no transforma su tesis en un dogma absoluto. Argumenta varias excepciones que considera como legítimas, pero no desarrolla ninguna argumentación en cuanto a la validez de su tesis inicial, citada por nosotros.

Esta imaginación de Adam Smith en cuanto a la auto-regulación del mercado por supuesto no resultó aceptable para la sociedad que estaba surgiendo. Es un pensamiento sin derechos humanos y en este sentido sin ética, en el cual todos los derechos que el ser humano tiene son derechos correspondientes al mercado. Por tanto, son derechos de propiedad. Para Smith, el mercado es el ser supremo para el ser humano. Sobre todo, con la Revolución Francesa surge primero la imaginación de derechos humanos, y luego las luchas de emancipación en nombre de los derechos humanos durante todo el siglo XIX hasta hoy. De hecho, resulta visible que su pensamiento es visto desde los intereses de las clases altas.

### ***El choque con los derechos humanos***

El surgimiento de estos derechos humanos es algo nuevo en la historia humana. Aparecen como derechos del ser humano en cuanto sujeto humano, vinculados con el derecho de defenderlos y luchar por su reconocimiento en la sociedad entera.

Esta nueva dimensión de la vida humana democrática aparece con la Revolución Francesa. Surge en un momento en el cual se ha constituido el mercado mundial como mercado capitalista mundial. El propio humanismo de esa Revolución está reducido a un humanismo del ser humano abstracto, visto más bien como propietario, pero desemboca en una revolución estrechamente burguesa y funda a la vez categorías a partir de las cuales un nuevo humanismo se puede formar.

Son especialmente dos. Por un lado, provoca reacciones frente a lo que en este tiempo es la gran reducción de los derechos humanos a un ser humano más bien abstracto, sobre todo propietario, masculino y de explotación extrema, inclusive con el trabajo forzado de la esclavitud. Por otro, inserta la categoría central política-jurídica de la ciudadanía. Con eso introduce la base de la democracia moderna, aunque reduzca el acceso a esta ciudadanía a hombres blancos. Por medio de la categoría de la ciudadanía y su ampliación desata un movimiento de derechos humanos, que va a definir las luchas futuras de emancipación. El ser humano como ciudadano o ciudadana no es necesariamente burgués, sino puede volcarse a una emancipación más allá de los límites de la sociedad burguesa dada.

Se trata primero de la emancipación de esclavos, de mujeres y de la clase obrera. La profundidad del conflicto se puede simbolizar en tres grandes asesinatos. Se trata de Olympe de Gouges, que exige la ciudadanía de las mujeres y fue mandada a la guillotina. François Babeuf, que representa el derecho de asociación de los obreros, igualmente termina en la guillotina. François Dominique Toussaint-Louverture, el liberador de los esclavos de Haití, es asesinado dejándolo morir en condiciones extremas, en la cárcel durante el reinado del emperador Napoleón.

Estas exigencias de emancipación han sido producto de la Revolución Francesa, pero esta se vuelca en contra de ellas al definirse como revolución burguesa. Luego son reclamados por los grandes movimientos de emancipación humana: los esclavos, las mujeres y la clase obrera en general. Posteriormente vienen muchas más

emancipaciones como las de las colonias, las culturas colonizadas e inclusive de la naturaleza explotada y destruida.

Todas estas emancipaciones enfrentan al sistema burgués, que compite ahora con las víctimas de su propio desarrollo. Se trata de un nuevo humanismo que es el del sujeto viviente frente a la reducción del humanismo burgués al humanismo de propietarios en una sociedad de mercado, que ya tenía la tendencia a reconocer un solo derecho como derecho humano: el de propiedad.

Las luchas de emancipación tuvieron muchos éxitos al introducir en las constituciones los derechos humanos, que la reducción del Estado de derecho al derecho de propiedad tiende a excluir.

Antes no había reconocimiento de estos derechos humanos, aunque sí antecedentes. Por un lado, en el derecho natural medieval de Tomás de Aquino, si bien muy limitado. Sobre todo, no da derecho a la resistencia y se dirige a las autoridades como un deber simplemente moral. Por el otro, la teoría de la democracia de Jean-Jacques Rousseau.

Lo que ha ocurrido en la actualidad y con la estrategia de globalización es un intento que ya ha provocado muchos desastres de volver a anular estos derechos humanos del sujeto humano viviente. Eso ocurre en nombre de la totalización de los mercados y de la propiedad privada, en cuya consecuencia se anulan paso a paso resultado de estas luchas de emancipación de los últimos dos siglos.

## **La rebelión en contra de los derechos humanos**

Esta negativa a los derechos humanos ya tiene una historia. Empieza en la segunda mitad del siglo XIX con la filosofía de Friedrich Nietzsche, que tiene algunos antecedentes anteriores (Arthur Schopenhauer, Bruno Bauer, etc.). Pero Nietzsche funda toda una tradición posterior de negación de los derechos humanos. Hace una especie de rebelión en contra de la igualdad humana. Todo el pensamiento fascista posterior se reconoce en Nietzsche, aunque, por supuesto, no

es todavía ningún fascista. Pero crea un pensamiento y un lenguaje que sirve como ningún otro autor anterior al pensamiento fascista.

Quiero dar algunas citas referentes a los movimientos de emancipación del siglo XIX, con los cuales Nietzsche se enfrenta. Frente a la emancipación de la mujer, se pronuncia: “¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!” (1985a, III, p. 1502).

Frente a la emancipación de la clase obrera:

San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; como mediante el símbolo *Dios en la cruz*, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. ‘La salvación viene de los judíos’ (1985a, I, p. 103).

El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso, de la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra *nosotros*, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar la aureola de santidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad (1985b, I, 77).

Para Nietzsche, la guerra es la mayor y mejor expresión de lo humano. En cambio, la esclavitud es el camino más racional y directo a la libertad humana, que solo existe a partir de los dueños de esclavos. La liberación de los esclavos pone en peligro la libertad humana. Aparece con Nietzsche un nuevo pronunciamiento en favor del propio antisemitismo, que se dirige ahora en contra de la tradición tanto

judía como cristiana en favor de las clases oprimidas. Lo que sostiene es que la raíz de las luchas de clase de su tiempo y de la rebelión de los oprimidos es judía. Nietzsche no desarrolla esta tesis para fundar un nuevo antisemitismo. Eso hacen los movimientos posteriores, sobre todo el movimiento Ludendorff en la Alemania de la década de 1920, del que Hitler recibe esta nueva dimensión del antisemitismo. Nuestra actual interpretación del antisemitismo ni menciona esta problemática, ni esta conexión. Hay que leer el libro de Max Frisch (*Guillermo Tell para la escuela*, 1973) para poder entender eso.

Según Frisch, Wilhelm Tell era un bandido muy común que se convirtió míticamente en un héroe de la libertad en unas pocas décadas (re-mito). Según Frisch, eso es exactamente lo que le sucedió al nazismo en su época (alrededor de 1970). El nazismo, en el momento en que Frisch escribió e interpretó el libro tiene tan poco que ver con el nazismo real como la historia del héroe de la libertad Wilhelm Tell tiene que ver con el verdadero Wilhelm Tell. Para Frisch, esta historia de Wilhelm Tell es la prueba que tal revalorización es posible en unas pocas décadas, aunque todavía hay muchos testigos contemporáneos. Sin embargo, en el caso del nazismo, la revalorización es exactamente lo contrario: que los nazis simplemente se convirtieron en bandidos antisemitas que se pusieron al servicio de una sustancia cristiano-antijudía luego hizo invisible el hecho de que el nazismo era una revolución cultural que estaba redefiniendo toda la historia occidental, o más bien, una revolución anticultural-, que, en su forma anti-utópica, tiene el control hegemónico de la cultura occidental hasta el día de hoy. El antisemitismo está perdiendo por completo su carácter de lucha de clases desde arriba. Los ciegos ven y los videntes son ciegos.

Los movimientos fascistas que surgen después de la Primera Guerra Mundial son homicidas y totalitarios. Sin embargo, a la vez son muchas veces muy apasionados. Durante la Guerra Civil Española, cuando las tropas fascistas ocuparon la Universidad de Salamanca, su grito era: ¡Viva la muerte, muera la inteligencia! Heidegger, en Alemania, habló del ser humano como un “ser para la muerte”. Un

intelectual en esta línea era también Ernst Jünger. Uno de los últimos ha sido el poeta argentino Jorge Luis Borges, que es sin dudas uno de los grandes poetas de América Latina. Todo acompañado por un mundo de fantasía, que muchas veces es atractivo no solo para personas cercanas de su frecuente orientación fascista. Pero siempre contiene la negación de los derechos humanos y la afirmación de la voluntad del poder como el fundamento de todo lo humano. En el lenguaje de la economía se lo traduce como “competencia”. Se puede tratar de la competencia del mercado, como de la competencia por medio de la guerra.

Todas estas posiciones anti-humanistas de los fascismos de las décadas de 1920-1940 vuelven a aparecer con un ropaje transformado. Ya no es un pensamiento a partir de masas, pero tampoco a partir del Estado, sino un pensamiento a partir del mercado y de las grandes burocracias de las empresas mundiales privadas. Estas ahora dominan la gran mayoría de los medios de comunicación. La propia libertad de prensa ha sido invertida en un medio de control de la libertad de opinión. A partir de este poder, tratan de conquistar las masas. El lobby de las grandes empresas subvierte muchos partidos políticos y tiende a separar a los políticos de quienes los eligieron. La democracia falla y ya no puede determinar los poderes que resultan de las elecciones. Las grandes burocracias privadas dominan y tienden a transformar los mecanismos electorales y de representación, en pretextos de la propia democracia, sin darle fundamento.

En esta situación surgen hoy los movimientos de la extrema derecha. Frente a su irracionalidad es difícil de reaccionar. Toda cultura actual es en verdad una anti-cultura. Se basa en el vaciamiento de la propia cultura, con el resultado que resulta cada vez más difícil fomentar soluciones solidarias. Desaparece la cultura que las sostiene. Esa es la razón de por qué es cada vez más importante para el poder económico fomentar más su religión del mercado. El argumento a favor de esta situación tiene que ser cada vez más un argumento irracional, que tiene que vaciar las propias religiones tradicionales en pura irracionalidad también. Estas religiones tienen racionalidades

diferentes de la del mercado total, que tienen que ser vaciadas y sometidas a la misma religión del mercado. Se mantiene la religión, pero sin su contenido racional. Por tanto, resulta una religión extremadamente sacrificial. Como las religiones no desaparecen, hace falta adaptarlas a este proceso de vaciamiento general de nuestra cultura.

### **La declaración de la irrelevancia de los derechos humanos hoy: el neoliberalismo**

Puedo aquí mostrar los pasos más esenciales de esta transformación. Primero, se trata de ver cómo los neoliberales eliminan los propios derechos humanos. Ludwig von Mises, el fundador de este neoliberalismo, dice sobre los derechos humanos: “Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo hecho de haber nacido” (2011 [1956], pp. 78-79).

Significa, que todos los seres humanos tienen derechos de propiedad, pero ningún derecho de poder vivir. Los derechos de propiedad protegen la propiedad que uno tiene. Pero aquella persona que no tiene propiedades, no tiene ningún derecho. El neoliberalismo rompe aquí con una tradición humana milenaria. Esta fue siempre sostenida, aunque muchas veces no fue cumplida.

Hay que dejar morir. Para Friedrich von Hayek (1981), como para todos los neoliberales, el dejar morir no implica matar. El resultado de la anulación de tales derechos lo describe así: “Al igual que los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera” (p. 172).

De eso Hayek concluye en una entrevista del diario chileno *Mercurio* (19-04-1981) la necesidad de sacrificios humanos: “Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas, porque

podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vidas’: la propiedad y el contrato”.

Resulta aquí la exigencia abierta del sacrificio humano. Son sacrificios que promueven la fertilidad. El pensamiento neoliberal lleva eso al extremo. Constituye a partir de esta renuncia a los derechos humanos, su religión neoliberal del mercado. El siguiente texto viene también de Hayek, el gurú principal del neoliberalismo desde el siglo XX: “En su aspecto religioso, dicha interpretación (del mercado, FJH) queda reflejada en ese pasaje del *padrenuestro* que reza; ‘hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo’, y habla igualmente en la *cita evangélica*: ‘No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca’” (San Juan, 15: 26).

Según Hayek, el mercado habla a través del Padrenuestro y frente a eso, la persona neoliberal contesta con las mismas palabras de este padrenuestro diciendo al mercado: ‘hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo’. Y el mercado sigue hablando por medio del Evangelio de San Juan y dice a sus creyentes con la voz de Cristo: ‘No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca’.

Hayek no ve solo la omnipresencia del mercado sino su omnisciencia y su omnipotencia. De esta manera el mercado se transforma en Dios. Se trata de un Dios con derecho a matar y un déspota legítimo. Necesita de este Dios para poder imponer legítimamente la abolición de todos los derechos humanos.

Esta religión del mercado hoy se erige en el criterio de verdad de todas las religiones. No pueden contar con ningún reconocimiento si no formulan el centro de su fe en términos de esta religión del mercado. Eso tiene uno de sus extremos en las Declaraciones de Santa Fe (1980) del período reaganiano y el posterior *Tea Party* del Partido Republicano en Estados Unidos. Allí se identifican simplemente cristianismos y religión del mercado. “El papel de la iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente

las fuerzas marxistas leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas”.

La CIA aparece ahora como máxima autoridad en el campo teológico. Defiende hasta al cristianismo, a condición de que comparta la religión neoliberal del mercado. Si no, la CIA tiene una teología, que condena inclusive el cristianismo a ser tratado como el comunismo, por tanto, de ser tratado inhumanamente.

### **La agresividad en nombre de la religión: la piedad neoliberal**

Tenemos que hablar también de la agresividad en nombre de la religión. Todas las religiones tienen también una historia en este sentido. Pero especialmente la religión del mercado. Pero de agresividad de esta religión casi no se habla. Se trata de una agresividad entre las personas, entre las que compiten, pero igualmente entre naciones e imperios. Esta agresividad de la religión del mercado crea especialmente las grandes agresividades entre las naciones y en la formación del colonialismo. Por eso, la necesidad de enfrentar la dependencia colonial tiene que enfrentar también las agresividades de parte de la religión del mercado.

No se puede entender siquiera la actual destrucción casi sistemática del Cercano Oriente sin la actual religión neoliberal del mercado, su gran fetichismo del mercado, del dinero y del capital. Se trata también de la religión de la estrategia de globalización. Pero nuestra opinión pública, que no es más que nuestra opinión publicada, no menciona ni por casualidad esta agresividad derivada de una religión hoy también dominante entre las otras. Por supuesto, no es la única religión agresiva de nuestro presente, pero es la peor. Especialmente los grandes asesinatos-suicidio presentes todo el tiempo, en todo el mundo; hay que reconocerlos como un producto de la actual religión del mercado en su forma occidental.

Toda esta crítica a la agresividad de las religiones tiene que partir hoy de la crítica a la religión del mercado, e incluir en su crítica *la agresividad* en su nombre. Sin embargo, esta crítica del mercado y su religión tiene que ser fundada en el mundo de hoy sobre la crítica de la religión de Marx (con muchos antecedentes en la cultura judía de la antigüedad y del temprano cristianismo). Sin embargo, el marxismo posterior se ha olvidado casi enteramente de eso, con algunas excepciones como Rosa Luxemburg, Walter Benjamin y Ernst Bloch. Hoy, Sahra Wagenknecht (2016) se aproxima a esta crítica con su libro *Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten*.

Hay que hacer ver con insistencia que esta “codicia”, a la cual se refiere la autora, es de hecho una forma de piedad en el interior de la religión del mercado. Se trata de una piedad del mercado, que es parte de la religión del mercado. En el lenguaje de Estados Unidos, la codicia (en inglés, *greed*) con mucha más frecuencia que en Europa, se identifica abiertamente como una relación de piedad, por tanto, como algo divino.

Esta piedad no se puede reducir a un simple problema de psiquiatría, sino que es una paranoia religiosa, que es parte esencial de la estructura social que exige esta piedad para poder funcionar sin mayores problemas. Dicha piedad es condición de funcionamiento de toda estructura capitalista de la sociedad. Pero no se trata simplemente de un problema psicológico, que padecen los CEO. Es también un problema de las propias estructuras, como la autora lo hace ver. En efecto, el sistema genera esa psicología y ese comportamiento en los individuos, y los impulsan a asumir esa piedad en la medida en que no quieran perder su estatus y sus privilegios.

Esta piedad es exactamente lo contrario de lo que en nuestro lenguaje cotidiano se entiende por piedad. De hecho, se trata de una inversión del significado. Naomi Klein (2007) hace un análisis de este problema a partir de la autobiografía de Greenspan y la relación de este con Ayn Rand. La quiero citar:

Entonces (Greenspan) descubrió a Ayn Rand. ‘Lo que ella hizo... fue hacerme pensar sobre el por qué el capitalismo no solamente es eficiente y práctico, sino también moral’, (Greenspan en 1974).

Las ideas de Rand acerca de la ‘*utopía de la codicia*’ permitieron a Greenspan seguir haciendo lo que estaba haciendo, pero infundieron a su servicio empresarial un nuevo y poderoso sentido de misión: *hacer dinero no era solamente buena cosa para él; también lo era para el conjunto de la sociedad*. Por supuesto, la cara burlona de esto es el cruel desprecio por aquellos que son abandonados a lo largo del camino. ‘Un propósito recto y la racionalidad alcanzan felicidad y realización’, escribió Greenspan como un ferviente nuevo converso. ‘*Los parásitos que persistentemente evitan todo propósito o razón perecen como merecen*’... Rand ha jugado este papel capacitador de la codicia para incontables discípulos. De acuerdo con el New York Times, *Atlas Shrugged*, su novela, que termina con el héroe trazando el signo del dólar en el aire a modo de bendición, es ‘uno de los libros de negocios más influyentes jamás escrito’.<sup>1</sup>

Es la piedad al revés, que es una anti-piedad piadosa. Es la piedad del empresario. Con toda piedad declara: “Los parásitos que persistentemente evitan todo propósito o razón perecen como merecen” y vive su gran “*utopía de la codicia*”, como lo llama Ayn Rand. Se hace dinero y solo dinero. Pero eso no es una buena cosa para él, también para el conjunto de la sociedad. Todo eso es amor al prójimo en términos de la piedad codiciosa. Las burocracias de las empresas privadas ahora son hasta los dueños del amor al prójimo. Calculando bien su ventaja se hace bien al prójimo, aunque lo dejen morir. Perecen como merecen, cuando no son capaces de entrar en esta carrera de ganar plata.

El propio amor es ahora nada más que la otra cara del maltrato completo del otro. Hasta el maltrato es un bien del amor, porque lo obliga a participar en esta carrera de ganar plata o perecer. Greenspan, el gran burócrata de la FED, humaniza el mundo aboliendo

<sup>1</sup> [www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice](http://www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice), 7 oct. 2007.

cualquier derecho humano. Como gran político habla exactamente el mismo lenguaje como los gurúes del neoliberalismo, tanto von Mises o Hayek. Son todos grandes maestros del amor al prójimo, pero como Camdessus del Fondo Monetario Internacional lo expresó, lo son de manera realista.

Naomi Klein sigue:

Ya que Rand no es más que una versión barata de Adam Smith, su influencia sobre hombres como Greenspan sugiere una interesante posibilidad. Quizás el verdadero propósito de toda la literatura de la teoría del derrame es liberar a los empresarios de todo escrúpulo a la hora de buscar las ventajas más egoístas mientras aseguran actuar movidos por el altruismo global: no, pues, una filosofía económica, sino un *repertorio de elaborada racionalización retroactiva*.

Creo que aquí le falta dar un paso más, en vez de construir la idea de una racionalización. El desarrollo de esta piedad de la utopía de la codicia hay que verlo directamente como una religión del dinero y del mercado, y no como un “repertorio de elaborada racionalización retroactiva”, que sería una construcción consciente de un gran engaño y una estafa ideológica. Se trata de una beatitud que se adquiere de otra manera. Se trata de una religión que no es reducible a una ideología. Naomi Klein lo reduce. Pero se trata de la adquisición de una postura existencial, con su correspondiente visión de la realidad, que es una religión. Como tal, se trata de una especie de inconsciente marco categorial de la percepción del mundo. Estas posturas existenciales cambian normalmente por procesos de “conversión” que tienen el carácter de una conversión religiosa. Cuando Nietzsche descubre lo que percibe como eterno retorno de lo mismo, lo hace ver como una perfecta conversión religiosa. El propio Greenspan en su autobiografía hace ver el carácter de conversión religiosa bajo la enseñanza de su gurú Ayn Rand.

El propio Max Weber no logra entender bien esta conversión religiosa subyacente a la formación del empresario. En su análisis del puritanismo de muchos empresarios ingleses, especialmente

durante los siglos XVII y XVIII, se queda corto. Weber pone en su centro el análisis de la predestinación junto con la creencia de que la ganancia que realiza es un signo del hecho de que el empresario se puede considerar un predestinado a la redención por Dios. En realidad, me parece que se trata de mucho más.

Que la ganancia tenga este significado, es solo explicable si se supone que este empresario ya ha interiorizado que el mercado es el mecanismo calculable del amor al prójimo, que es su obligación primera como cristiano. Estos empresarios son los primeros que asumen este amor al prójimo por medio de la herramienta del mercado como esencia de todo su cristianismo. Por tanto, la ganancia es la contrapartida de su amor al prójimo. Cuanta más alta es su ganancia, mayor ha sido la eficacia de su amor al prójimo, por medio del servicio que da a sus clientes. Para la religión del mercado, este cálculo del amor al prójimo termina con una tradición occidental del amor al prójimo de varios milenios. El ser humano se ha transformado en una máquina, en un aparato capaz de calcularse a sí mismo como capital humano.

## **La piedad asesina**

Ahora bien, esta piedad tiene otra cara todavía. En el año 1991, el jefe de la Nestlé, Maucher, escribió un artículo en la revista de los empresarios alemanes en la cual declaró que necesitaba *managers* con “instinto asesino” (*Killerinstinkt*) (*Neue Wege*, 2002).

Veinte años después, el presidente de la Deutsche Bank Argentina, Marcelo Blanco, habló en el 6° South American Business Forum a un grupo de estudiantes destacados de Venezuela, China, Argentina, Brasil, Sudáfrica y Colombia. Además de comentar experiencias propias a lo largo de su carrera, desarrolló una serie de puntos para prepararse para el mercado laboral, entre los cuales destacó algunos principios para armar una buena carrera: “Busquen consejo y tengan algún tutor al inicio de ella. Establezcan una relación con algún

potencial mentor, no con demasiado *seniority*. Tomen decisiones con valores. No se tientes por las luces de neón. Valoren tanto el éxito como el fracaso. Sean flexibles a los cambios. Muestran un instinto asesino para los negocios desde el principio”.<sup>2</sup>

Este tipo de piedad es lo contrario de lo que normalmente suponemos con el término “piedad”. Ahora se trata de un significado que podemos comparar con la de los inquisidores del final de la Edad Media, que con toda piedad torturaron a brujas y herejes. Eso también es instinto asesino como elemento integrante de la piedad. De parte de uno de los más importantes banqueros del siglo XX tenemos un ejemplo más de esta piedad asesina: “Un propósito recto y la racionalidad alcanzan felicidad y realización”, escribió Greenspan como un ferviente nuevo converso. “*Los parásitos que persistentemente evitan todo propósito o razón perecen como merecen*” (Klein, 2007).

De esta manera, la auto-regulación del mercado se transforma en una teodicea del Dios mercado. Nuestro mundo se presenta como el mejor posible de todos los mundos económicos. Aparece más bien una vuelta a la convicción de que se realiza una especie de razón práctica, y que con eso vuelve a la antigua providencia divina que se replica en las reglas del sistema económico.

El actual mundo desastroso se festeja como el “mejor de todos los mundos” posibles y lo que es aparentemente un análisis económico se transforma hipócritamente en una afirmación moral, metafísica y teológica. Eso es tan visiblemente una estafa que puede tener un efecto parecido como el terremoto de Lisboa de 1755, catástrofe natural que sacudió el optimismo de la ilustración europea y subvirtió todos los intentos de una teodicea. Ahora esta teodicea es del tipo de una *oiko-dicea*, una teodicea del mundo económico (Vogl, 2016).

Hoy evidentemente hace falta seguir retomando toda esta discusión frente a la religión neoliberal actual del mercado.

<sup>2</sup> [www.losrecursoshumanos.com](http://www.losrecursoshumanos.com) - [info@losrecursoshumanos.com](mailto:info@losrecursoshumanos.com) - Documento generado 09/06/2012.

## **La dimensión ética de la crítica de la religión neoliberal del mercado**

Pero esta discusión no es de teología, sino de ciencias sociales. La teología es vista desde el punto de vista de las ciencias sociales. Lo es, porque parte del humanismo de la praxis de Marx. Critica la religión bajo el punto de vista de este humanismo. Entonces puede hacer el juicio: si coinciden con este humanismo o no. Si no, son religiones falsas. Es un juicio de ciencias sociales si estas parten de la afirmación del humanismo de la praxis. Aquí entonces el gran criterio de verdad es el criterio del humanismo de la praxis.

Eso significa también, que nuestro análisis no puede tener algo como un Dios verdadero, en nombre del cual los otros dioses son declarados dioses falsos, o ídolos. Nuestro análisis no puede tener un Dios verdadero, sino únicamente un ser humano, cuya humanidad es criterio también para las religiones. De hecho, es el criterio para toda la vida social.

Se trata de una crítica de la religión. Pero se debe tratar de una crítica desde las ciencias sociales, no desde la teología en cuanto pensamiento teológico de alguna iglesia institucionalizada. Si la crítica es teológica, fácilmente ocurre lo que ocurrió en la conquista de América. Los conquistadores europeos tenían su Dios y lo llamaron el Dios verdadero. Miraron a los dioses de los pueblos y culturas americanas anteriores a la conquista y se dieron cuenta que no tienen dioses correspondientes a lo que era su Dios verdadero. Por eso los declararon dioses falsos y, en nombre de la verdad del Dios verdadero, empezaron a eliminar a estos dioses y sustituirlos en su nombre. Este Dios verdadero les sirvió como legitimación de su guerra de conquista. En nombre de su Dios los expropiaron, los sometieron a trabajos forzosos horribles, violaron sus mujeres, etc. De hecho, asesinaron a mucho más de la mitad de sus poblaciones. La crítica de la religión de estos conquistadores desembocó en un gran festejo de la violencia.

En el siglo XX, América Latina vivió una especie de conquista muy parecida. Esta vez se trató de la persecución de una línea teológica muy presente que se llama Teología de la Liberación. Nelson Rockefeller como vicepresidente de Estados Unidos después de un viaje en 1978 a América Latina, declaró a esta teología como un pe-ligro para el interés de Estados Unidos. En 1980 continuó con la de-claración como una teología de un Dios falso, en nombre del Dios verdadero de la CIA y de toda la política de Estados Unidos. Esta de-claración lleva el nombre de Declaración de Santa Fe.

## **El Dios del consenso de Washington y del neoliberalismo**

En contra del Dios de la Teología de la Liberación aparece ahora el Dios del Consenso de Washington y de la política de la globalización. Es el Dios de la privatización y del capitalismo productivo, que evi-dentemente es el Dios de la religión neoliberal del mercado. Como Dios verdadero, ahora declara al Dios de la Teología de la Liberación como falso, que opera con ideas que son menos “cristianas que co-munistas”. Quien dice eso es la CIA y el gobierno de Estados Unidos, que tiene el Dios verdadero desde la teología neoliberal del mercado.

Como los conquistadores de América aparecen nuevos conquis-tadores y que declaran igualmente su guerra como una guerra de su religión y, por tanto, ilimitadamente legítima. Es una guerra civil iniciada desde arriba y llevada a cabo en nombre de la religión neo-liberal del mercado. Ahora sigue que la religión neoliberal del mer-cado es el criterio de la verdad de todas las religiones y como tal, de la religión del Dios verdadero. Las consecuencias son parecidas a las de la conquista de América en nombre de algún Dios verdadero. En este caso resulta una de las grandes persecuciones de cristianos de la historia humana con miles de muertos y torturados, entre ellos va-rios obispos, sacerdotes y monjas violadas. Los que hacen esta guerra son sobre todo los servicios secretos de Estados Unidos y de varios

Estados latinoamericanos.<sup>3</sup> Toda la acción es coordinada continentalmente por el servicio secreto de Estados Unidos y por el señor Kissinger, que había recibido en 1973 el premio Nobel de la Paz.

Toda la declaración se llama Declaración de Santa Fe. Los que manipulan este texto y que quieren a la vez manipular a nosotros dirán que con este nombre de Santa Fe no se refieren a ninguna Santa Fe de por sí. Sostienen, que la declaración recibe ese nombre por la razón de haber realizado su encuentro de elaboración en una ciudad de ese nombre. Pero jamás van a decir por qué hicieron este encuentro allí. De esta manera no nos tienen que revelar el hecho de que realizaron este encuentro allí para poder después hablar de una declaración que se llama declaración de Santa Fe. Por tanto, la Santa Fe de la religión neoliberal del mercado pasa por todas partes del mundo sin ser cuestionada.<sup>4</sup>

Esta orientación de la acción en contra de la Teología de la Liberación viene de la religión neoliberal del mercado. Pero da a la vez un juicio sobre el cristianismo que es solo considerado legítimo si coincide con la teología derivada de la religión del mercado. Esta se declara encima de todas las religiones y juzga su fe respectiva a partir de esta misma religión del mercado. Son legítimas si coinciden. No son legítimas si no coinciden. Si no coinciden, tienen una fe ilegítima. Por tanto, se los puede matar. Y se los mató, torturó, violó, es decir, se

<sup>3</sup> Sin embargo, operan en nombre del cristianismo. La historia del cristianismo está llena de persecuciones, en las cuales cristianos persiguen a otros cristianos y lo justifican diciendo que estos son herejes. Se trata de algo predicho en el siglo I. El evangelista Juan deja decir a Jesús “vendrá la hora en la cual cada uno que mata a Ustedes crea dar a Dios un gran servicio” (Juan, 16: 2).

<sup>4</sup> Todo es una gran mentira que usa la verdad como argumento mentiroso y hay ejemplos. Uno es la creación del nombre de un tanque que repente se llamaba *Abrams tank*. Se sostenía que se trata del nombre del general Creighton Abrams. Pero eso era solo un escondite. Se trata de la verdad por medio de la cual se miente. Llamar a un tanque *Abrams tank* tiene que ver con Abraham, el gran padre mítico de los judíos. En vez de tener este Abraham, que no mató, se lo sustituye por un Abraham que mata salvajemente. Cambia el significado del nombre Abraham, el propio origen de las religiones judía y cristiana. Nuestra religión del mercado necesita este otro Abraham, un asesino. Por tanto, en cuanto que se trata de países cristianos, toda su tradición judía y cristiana tiene que cambiar a una tradición de guerra. [https://en.wikipedia.org/wiki/M1\\_Abrams](https://en.wikipedia.org/wiki/M1_Abrams)

ha hecho lo que se les ocurría. La religión verdadera de la CIA juzga sobre la religión falsa de la Teología de la Liberación. Y lo hace en nombre de la Santa Fe.

### **El fundamentalismo de la política de maximización de las tasas de crecimiento y su teologización.**

El fundamentalismo de la política de maximización de las tasas de crecimiento y del desarrollo tecnológico promueve una religión, y, a la vez, es promovido por esta religión que está presente en el fundamentalismo apocalíptico de Estados Unidos, que cada vez es más importante. Esto es el resultado de la crítica que se hace a este fundamentalismo, que sostiene que este tipo de crecimiento es un peligro para la existencia de la vida humana en la tierra. Sin embargo, desde el punto de vista del fundamentalismo apocalíptico, este anuncio de una catástrofe es una Buena Nueva. Si ocurre, este pensamiento apocalíptico prevé para este caso la segunda vuelta de Cristo y con eso una vuelta de la humanidad redimida al paraíso, mientras el resto va al infierno eterno. Es la mejor noticia que puede haber. Por tanto, surge una gran ideología. Otra vez la crítica de este fundamentalismo implica una crítica de la religión neoliberal del mercado, pero también una crítica de la ideología construida sobre la base de esta religión.

Esta ideologización del sentido teológico a la autodestrucción de la humanidad por la maximización sin límites de las tasas de crecimiento es una legitimación del suicidio colectivo de la humanidad.

Ahora quiero desarrollar un argumento, el de la teologización de la estrategia de maximización universal de las tasas de crecimiento económico por el fundamentalismo apocalíptico.

Cuando Margaret Thatcher habla del TINA (*There is no alternative*) no mueve precisamente a las masas. Entusiasma a los ejecutivos de nuestras burocracias privadas de los grandes bancos y de las corporaciones, pero a muchos otros no.

En Estados Unidos apareció paralelamente una corriente de masas, que desarrolló un gran mito sobre la estrategia de globalización que llegó a tener una enorme influencia. Se trata del fundamentalismo apocalíptico. Se había desarrollado antes, sobre todo en épocas de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, ahora se transforma más o menos en una corriente política masiva que se hizo presente en muchas partes del mundo, también en América Latina. Eso ocurrió en la década de 1970, por tanto, en la época en la cual fue desarrollada la estrategia de globalización. Para las elecciones de Reagan y Bush hijo, esta corriente fue uno de los factores decisivos. El mismo Reagan se presentó a sí mismo como un “renacido” y expresó de esta manera su pertenencia a esta corriente. Algo parecido hizo Bush hijo.

En el centro de esta corriente estaba el antiutopismo, ahora expresado explícitamente y en forma religiosa como una utopía antiutópica. La antiutopía es la utopía de una sociedad, que ya no tiene utopías. Es la esperanza a una situación en la cual nadie ya tiene algún “principio esperanza”. La antiutopía se hace abiertamente utópica.

Este fundamentalismo apocalíptico ya no lucha en contra de utopistas, como lo hizo el llamado mundo libre después de la Segunda Guerra Mundial. La referencia al “quien quiere el cielo en la tierra, crea el infierno”, de Popper, desaparece en gran medida y llega a tomar otra forma. El fundamentalismo apocalíptico lucha en contra del anticristo e interpreta el “Apocalipsis” del apóstol Juan como una lucha en contra del anticristo hoy. A la vez anuncia el retorno al paraíso.

Todos aquellos que siguen teniendo en la cabeza a otro mundo posible en esta tierra son considerados partidarios del anticristo. Son efectivamente los mismos que antes eran considerados utopistas o hasta judíos. Pero aparecen a la luz de un drama cosmológico del fin del mundo que es considerado la voluntad de Dios. A través del cataclismo del mundo, con la segunda venida de Cristo, se creará un mundo nuevo, en el cual los escogidos de Dios, es decir los renacidos, encuentran su nuevo paraíso.

Este cataclismo es la voluntad de Dios y es necesario aceptarla. Cuanto más progresa la destrucción, más grande la esperanza: cuanto peor, mejor. Cada catástrofe se transforma en el signo de la esperanza. Por tanto, la esperanza mayor es la batalla del Armagedón, la batalla final, cuando Cristo vuelve y crea el orden en el nuevo paraíso.

Sin embargo, los partidarios del anticristo quieren conservar el mundo. Por eso se levantan en contra de la voluntad de Dios. Por eso aquellos que insisten en que otro mundo es posible en esta tierra. Vistos desde este fundamentalismo, se trata de aquellos que hoy se reúnen en el Foro Social Mundial para intentar asegurar la vida en este mundo.

Las formulaciones de estas posiciones son hasta aventureras y carecen de todo nivel intelectual.

La primera formulación más influyente y más publicada de este marco del fundamentalismo apocalíptico aparece en el libro *The Late Great Planet Earth* (1970), publicado con un tiraje de 15 millones de ejemplares y cuyo autor, Haal Lindsey, es predicador fundamentalista en Estados Unidos.

La obsesión por la catástrofe final es transformada en una espiritualidad:

Quando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida (el autor la entiende como guerra atómica), en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total. A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual (p. 222).

De esta guerra atómica resulta la esperanza de la “restauración del paraíso” (p. 233).

En esta espiritualidad la esperanza resulta de la realización de la catástrofe, no de la actividad para impedirla. Se trata de una mística del suicidio colectivo de toda la humanidad. Se dice que la cadena

de mando del botón rojo del presidente de Estados Unidos hasta la base del disparo de los cohetes atómicos está conformada por estos fundamentalistas apocalípticos. De esta manera se puede tener la seguridad de que efectivamente se va a cumplir con la orden.

Este nihilismo me recuerda algo parecido a lo vivido hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial. En Alemania se desarrolló un nihilismo similar que se basaba en el *Canto de los nibelungos* y en una escena del libro de Felix Dahm, *La lucha por Roma (Kampf um Rom)*, según el cual en la antigüedad los godos germánicos cometían suicidio colectivo, tirándose todos juntos con sus mujeres e hijos en el volcán Vesubio, cuando estaban rodeados por las tropas de los romanos. Pero este nihilismo no apuntaba a un más allá del suicidio. En cambio, el fundamentalismo apocalíptico promete, como el más allá, la restauración del paraíso. Pero el nihilismo es el mismo. Es el nihilismo del antiutopismo.

Este fundamentalismo de Lindsey transmite con gran ingenuidad algunas consecuencias en extremo alucinatorias del antijudaísmo cristiano tradicional:

Aquí tenemos que hacer una cuidadosa distinción entre la “restauración física” del Estado de Israel en la tierra Palestina, lo cual debía ocurrir un poco antes de la venida del Mesías, y la restauración espiritual de todos los judíos que hayan creído en el Mesías, que sucederá inmediatamente después de su regreso a la tierra. La restauración física se cumple por medio de esfuerzos humanos de judíos no conversos. En efecto, los grandes eventos catastróficos que han de sucederle a la nación, durante la “tribulación”, tienen como principal propósito el de conmoverla para que crea en el verdadero Mesías (p. 55).

[...]

Jesucristo predijo un evento que iniciará un período de catástrofe sin paralelo para la nación hebrea y sucedería un poco antes de su segunda venida [...] debe ocurrir en la mitad de este período (de tribulación) de siete años durante el cual Dios probará al pueblo judío antes de establecer definitivamente el tan anhelado Reino de Dios (p. 66).

[...]

Al comparar este período con los regímenes de Hitler, Mao y Stalin, estos parecerán inocentes ante la crueldad de aquel. Al anticristo se le va a dar absoluta autoridad para actuar con el poder de Satanás (pp. 141-142).

[...]

Se lo llama la segunda bestia y ha de ser judío [...] Será una imitación de Juan el Bautista con carácter diabólico (p. 144).

[...]

Tan pronto como comience el Armagedón [...], comenzará el gran período de conversión de los judíos. Aceptarán a su Mesías [...] La tercera parte de los judíos que estén en vida para ese período, se convertirán a Cristo, y serán preservados milagrosamente (p. 221).

Los fundamentalistas apocalípticos no pueden, según Lindsey, influir en este destino de los judíos, pero se declaran como sus amigos. Sin embargo, quien tiene amigos así, ¿no hace mejor lo más sencillo, que es buscar la paz con sus enemigos? Los fundamentalistas apocalípticos esconden algo bajo el poncho.

Estas fantasías alucinatorias, sin embargo, hicieron historia. Basado en estas fantasías, Reagan cocinó su propio mito. Según este, Estados Unidos era “la ciudad que brilla en las colinas”, lo que es una alusión al reino milenarista del Apocalipsis de Juan. Se trataba del segundo reino milenarista antiutópico del siglo XX. El primero fue el régimen nazi en Alemania. Este segundo reino de mil años se vio enfrentado a un reino del mal, que tenía su sede en Moscú, pero que a la vez estaba presente en el alma de todo aquel que resistía a la estrategia de globalización. Son los partidarios del anticristo. Con eso, la estrategia de globalización y el fundamentalismo apocalíptico se hacían perfectamente complementarios. Este mito se mantiene hasta hoy y estuvo presente durante el gobierno de Bush hijo.

Sin embargo, durante la década de 1990 pasó por algunos cambios necesarios ya que la situación política mutó. Eso se ve por uno de los mayores éxitos de libros de este tiempo. Se trata de la serie de libros *left behind* [dejados atrás], en la línea de este fundamentalismo. En 2002 aparecieron unos 10 títulos con un tiraje conjunto de unos 50 millones de ejemplares vendidos.<sup>5</sup> Durante la primera década de este siglo llegaron a 16 títulos, con una venta total de 65 millones de ejemplares. En 2014 aparece una película *thriller* apocalíptica con el título *left behind*. El título de la serie se refiere a la creencia fundamentalista de que los últimos siete años de la historia mundial –los años de la gran tribulación– empiezan con dos grandes acontecimientos. Por un lado, con el rapto de parte de Dios de sus elegidos que son llevados al Sion celestial, desde donde pueden disfrutar tranquilamente desde una seguridad absoluta los sufrimientos de la humanidad no elegida y pecaminosa en estos últimos años de horrores nunca vistos. Por eso, el título que se refiere a estos *left behind*, se refiere a aquellos que en el rapto quedaron atrás. Por otro lado, es este el momento de la aparición del anticristo.

Este anticristo ya no es el señor del reino del mal con su centro en Moscú. Ahora es el secretario general de la ONU. Tampoco sigue siendo judío, sino que ahora es un europeo de Rumania.<sup>6</sup> Tiene un gran plan de salvación de la humanidad que revela precisamente su maldad. Promete una paz mundial en una nueva comunidad humana mundial y la transformación de la tierra en un nuevo jardín del Edén, en el cual pueden vivir todos con abundancia de alimentos. Pero tampoco falta el judío. Se trata de un científico judío que descubrió la fórmula que hace posible esta transformación. Él lleva el nombre de Rosenzweig, que no me parece precisamente casual.<sup>7</sup> A este anticristo lo consideran una personificación de Satanás.

<sup>5</sup> *Neue Zürcher Zeitung*. (31 de septiembre de 2002). Según este diario, el hijo de Billy Gram, también heredero del imperio económico de su padre, es uno de los editores.

<sup>6</sup> Tomo esta referencia de la película que tiene también el título *Left behind*.

<sup>7</sup> Yo sospecho que se trata de una alusión a Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* [Der Stern der Erlösung]. Se trata de una alusión antiluciférica.

Cuando Bush hijo veía constantemente en sus enemigos *the evil's face*, es decir, la cara del diablo, hay que entender esto en el marco de este mito de los últimos días. Se trata de uno de los grandes mitos de la estrategia de la globalización. La antiutopía se incluye en una cosmovisión que abarca el universo entero. Se transforma en el mito de la utopía antiutópica del poder dominante en la actualidad.

Este mito tiene su influencia precisamente por su primitivismo. Científicos serios no lo van a tomar en cuenta. Por eso, a pesar de su gran presencia, es casi invisible. Pero presenta un poder extraordinario y como tal es usado.<sup>8</sup> No hay que creer que se trata simplemente de textos religiosos. En forma religiosa se desarrollan mitos del poder que corresponden a la estrategia presente de globalización y le dan soporte. Las escrituras de la Biblia no son más que canteras de las cuales se sacan los elementos necesarios para la construcción del mito.

Así hemos visto dos grandes períodos de fomento y de la espiritualidad del suicidio colectivo de la humanidad. El primero en la década de 1970, reacciona al creciente miedo frente a las amenazas por las nuevas tecnologías, cada vez más capaces de destruir toda la vida en la tierra. Su centro es la acción por medio de la guerra atómica. El segundo período comienza desde mediados de la década de 1990 y todavía mantiene fuerzas. No surge en el ambiente del miedo de las nuevas tecnologías de destrucción, sino fomenta en los fundamentalistas apocalípticos el miedo a un cambio de la relación con el propio crecimiento económico y los intentos de cambiar el propio rumbo del crecimiento económico y de su maximización. Se sigue viendo la paz como uno de los grandes peligros para la humanidad. Aparece ahora la imagen de un anticristo que quiere asegurar no solo la paz, sino también una seguridad de las posibilidades de vida de los seres

<sup>8</sup> Si se busca una construcción paralela a estas construcciones de mitos de poder, se me ocurre el libro *Los protocolos de los sabios de Sión*. Tenía el mismo primitivismo, no fue tomado en serio por ningún científico serio. A pesar de la gran presencia que ha tenido en el mundo occidental, era bastante invisible. Sin embargo, tuvo éxito de ventas y fundó una corriente de masas en la cual se pueden insertar los movimientos políticos fascistas.

humanos. Se trata de una comida para todos, que implica a la vez una naturaleza capaz de seguir suministrando esta comida.

De todas maneras, en los dos casos la religión del mercado suministra los argumentos espirituales. Hay que aceptar el suicidio colectivo sin ninguna resistencia y seguir maximizando ciegamente el crecimiento económico. Tiene un tremendo realismo también: se percibe que seguir con lo que se ha hecho destruye la propia vida humana. Aunque no haya ninguna guerra. Pero se niega enfática y religiosamente la legitimidad del intento de parar este proceso de destrucción en curso. La catástrofe se presenta como voluntad de Dios, a la cual el ser humano tiene que someterse para llegar de nuevo al paraíso.

Hoy aparece la posibilidad de un tercer período que, sin anular los períodos anteriores, sigue con la misma actitud con la cual habían funcionado estos primeros dos. Parece que es el caso del actual nuevo gobierno de Estados Unidos. No anuncia la voluntad de la catástrofe, sino niega todos los peligros. Hay un realismo menor. No se interviene ni en las amenazas de guerra, ni para el medio ambiente, porque no implican pretendidamente ningún peligro para el futuro. Todo es pintado con colores alegres. Pero es previsible que una postura de este tipo no se sostiene a largo plazo. De hecho, contiene la misma opción para el suicidio colectivo de la humanidad, pero intenta, no mencionar más este hecho.

Aparece entonces una amenaza de una catástrofe que otra vez es de suicidio colectivo, en el cual la religión del mercado ahora se esconde. Pero esta mística es aparentemente muy secular y ha acompañado los períodos anteriores y puede en este nuevo contexto ganar adeptos, inclusive hacerse dominante. Se trata del nihilismo capitalista, como ha sido fomentado por Emile Cioran (Assheuer, 1995) que decía: “Como la catástrofe es la solución única, es justificado preguntarse, si no sea en el interés de la humanidad, desaparecer ahora mismo, en vez de agotarse por la espera y perder la fuerza al exponerse a una agonía larga, en la cual podría perder toda ambición inclusive aquella de desaparecer”.

De todas maneras, desemboca la legitimación religiosa o cuasi-religiosa de la maximización de la tasa absoluta del crecimiento económico en la legitimación del suicidio colectivo de la humanidad. La religión del mercado se transforma directamente en la prédica de este suicidio. Sin embargo, paralelamente a eso, el nuevo gobierno de Estados Unidos anuncia el tercer milenio. Dice el nuevo presidente Trump en su discurso de inicio de su presidencia:

Hoy estamos empezando un nuevo milenio, dispuestos a solucionar los misterios del globo, liberar el mundo del sufrimiento por las enfermedades y usar las energías, industrias y tecnologías de mañana.<sup>9</sup>

[...]

Vamos a reforzar viejas alianzas y formar nuevas, y unificar el mundo civilizado en contra el Islamismo Radical Terrorista, al cual vamos a erradicar completamente de la superficie de la tierra.<sup>10</sup>

Es la tercera vez que se anuncia el Milenio durante los últimos cien años. La primera vez fue el nazismo en Alemania, la segunda fue Reagan y ahora, la tercera, lo hace Trump, el actual presidente de Estados Unidos. Sin embargo, estos milenios siempre han sido bastante cortos. Pero a pesar de eso, fueron períodos de enormes catástrofes.

Steve Bannon ve este futuro de su manera: “De alguna manera en los próximos 10 o 20 años vamos a atravesar esta crisis y vamos a ser el país que hemos heredado o todo va a ser algo completa y totalmente diferente”.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *We stand at the birth of a new millennium, ready to unlock the mysteries of space, to free the Earth from the miseries of disease, and to harness the energies, industries and technologies of tomorrow.*

<sup>10</sup> *We will reinforce old alliances and form new ones – and unite the civilized world against Radical Islamic Terrorism, which we will eradicate completely from the face of the Earth.*

<sup>11</sup> *And somewhere over the next 10 or 20 years, we’re going to come through this crisis, and we’re either going to be the country that was bequeathed to us or it’s going to be something that’s completely or totally different.* [http://www.huffingtonpost.com/entry/steve-bannon-apocalypse\\_us\\_5898f02ee4b040613138a951](http://www.huffingtonpost.com/entry/steve-bannon-apocalypse_us_5898f02ee4b040613138a951)

Los miembros del nuevo gobierno, que no entran directamente en esta visión apocalíptica del futuro, sostienen que no va a haber ningún peligro, porque la crisis del clima es solo un invento de los enemigos de Estados Unidos y, por tanto, se puede seguir como siempre. Pero, de hecho, la concepción del mundo resulta ser igualmente el anuncio del suicidio colectivo de la humanidad.

Se trata de una religión del mercado con su respectiva teología, pero se trata de religión profana y de teología profana. No tiene personajes divinos ni diabólicos sino marginalmente y fuerzas impersonales. Solo conoce fuerzas impersonales, como los enfoca Max Weber (1972): “Hoy, todo eso es ya ‘rutina’ religiosa. Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos su eterna lucha” (p. 218).

Pero Weber menciona solo el problema sin entrar en la problemática. Sin embargo, estas fuerzas impersonales son humanas que resultan como efectos no-intencionales de la propia acción humana intencional, y que Marx llama producciones humanas que resultan a “las espaldas de los productores”.

Marx los llama fetiches. Walter Benjamin los trata como religión. Pero añade que el capitalismo mismo es religión de los fetiches, que Marx también llama religión de los dioses terrestres. Pero se trata de una religión profana, que cada vez se está imponiendo más.

## **El Humanismo de la praxis**

En cambio, si se parte del humanismo de la praxis, esta se transforma en el criterio del discernimiento de las religiones. De esta manera, el criterio de la crítica de las religiones no es religioso. Ninguna religión puede ser la medida para juzgar sobre las religiones. En vez de eso, el criterio es el significado que tiene una religión determinada sobre la praxis humana. La pregunta es, entonces, ¿se puede vivir humanamente con esta religión, o esta religión imposibilita vivir

humanamente? Se trata de los criterios con los cuales empezamos nuestro análisis. Era el criterio del humanismo de la praxis, que sostiene que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. De eso sigue, el mercado es para el ser humano, y no ser humano para el mercado.

El ser humano no es para el capital y su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano. Se trata de un criterio sobre las instituciones, que implica a la vez una ética. Sostiene, por tanto, que la relación con las instituciones solo es racional en el caso que se orienta por el criterio del humanismo de la praxis. En caso contrario se orienta a la autodestrucción de toda la sociedad. Resulta una ética suicida. Esta ética de la vida recién hoy se hace obvia. Hay que defenderla frente a la religión neoliberal del mercado, que resulta cada vez más como una religión suicida. No tiene otra respuesta que una sociedad, en la cual rige: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Se ha transformado –y la estrategia de globalización tiene un gran papel en este proceso– este criterio en el único que permite afirmar la vida. Se trata de un criterio que no es solo un criterio de Marx, sino de toda una tradición cultural judía y, sobre todo, también del cristianismo temprano. Marx lo volvió a descubrir y logró formularlo en relación con la propia sociedad moderna (Entrevista del 31-7-2116).

No se trata de un juicio de valor del tipo de Max Weber. Se trata más bien de un juicio de hecho, que como tal funda una ética de toda vida. Weber todavía no se da cuenta que en las ciencias sociales modernas han aparecido precisamente este tipo de juicios. Weber no analiza el rol que juega en el análisis de los valores el análisis del suicidio sea intencional o no–intencional. Conoce en las ciencias sociales solo juicios de racionalidad medio-fin. Pero estos otros juicios son de vida-muerte que tienen una clara validez en las ciencias sociales, pero no son tratados como tales. En el lenguaje popular este juicio es así: no debes cortar la rama del árbol sobre la cual estas sentado. Aparece un deber, que no es un juicio de valor de los cuales habla Weber. Es un deber que vale, siempre y cuando se excluye el suicidio.

Hay una alternativa, pero la única es el suicidio y el suicidio es una alternativa que no es alternativa. Sin embargo, Marx (1966) se dio cuenta de este tipo de juicios vida-muerte. Dice en *El Capital*: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (pp. 423-424).

Marx sostiene que el capitalismo es suicida, por tanto, es necesario superarlo. Ve muy claramente este carácter y también, a condición de que queramos seguir viviendo y renunciemos a la posibilidad del suicidio, la inevitabilidad de un cambio profundo. Hoy habría que transformar en algo esta afirmación de Marx. No se puede referir al capitalismo como tal, sino al capitalismo del tipo neoliberal, que es un capitalismo absolutamente salvaje que excluye las limitaciones necesarias para que la vida humana y la de la naturaleza entera sea posible.

La tesis de Marx de ninguna manera es “determinista”. Pero nos muestra un paso inevitable, que hoy difícilmente se puede negar. Pero se puede negar aceptando el suicidio resultante. Eso es algo que hoy muchas veces se acepta como cierto. Eso no tiene nada que ver con una argumentación determinista, aun en expresiones más bien ambivalentes. Por eso la religión neoliberal tiene una dimensión tan claramente suicida. Por eso se entiende tan bien con las sectas fundamentalistas apocalípticas en Estados Unidos, que tienen la misma visión de un suicidio colectivo aceptado en nombre de una religión neoliberal del mercado. Esta unión religiosa alrededor del suicidio colectivo de la humanidad se dio desde el comienzo del gobierno de Reagan.

El marxismo de la ortodoxia marxista en gran parte se ha sometido a la reducción de la racionalidad, a una pura racionalidad medio-fin. Con eso perdió dimensiones muy importantes del pensamiento de Marx, en especial la teoría de la plusvalía y la teoría del valor trabajo. Ambos solo se pueden entender bien si uno parte de la racionalidad vida-muerte. Por eso es necesario recuperar este punto

de partida de Marx. Porque no se trata simplemente del juicio de si una determinada teoría es “verdadera” o “falsa”. Se trata más bien del juicio de si se puede seguir viviendo, si se toma esta teoría como la verdadera, y se la realiza sin más en la acción real. Si no se puede vivir con una teoría y su aplicación, es falsa, aunque según los criterios de Weber o Popper sean declarados válidos (Hinkelammert, 2003; Dussel, 2015).

Hoy las propias ciencias sociales tendrían que acercarse o llegar a la posición que presenté aquí, pero solamente lo hacen en muy pocos casos. Sin embargo, se presentan como las ciencias objetivas, pero hoy no hay objetividad científica sin hacer ver esta tendencia suicida de la sociedad moderna. Estas ciencias tienen una objetividad extremadamente limitada. Con sus criterios parciales pueden solo preparar determinadas decisiones del tipo de cálculos de ventajas parciales, que dejan de lado nuestra situación de vida-muerte frente a la cual tenemos que defendernos.

Si entonces nos consideramos con Heidegger como “seres para la muerte”, no hace falta hacer nada y se puede leer sencillamente un libro más de Cioran. También podemos leer a Houellebecq. Hoy, nuestra cultura parece más bien inclinarse a optar por el suicidio colectivo de la humanidad. En cambio, si nos consideramos seres para la vida, aunque atravesados por la muerte, necesitamos hacer todo lo posible para seguir viviendo como humanidad, es decir, como todos.

La religión del mercado ahora puede ser directamente la prédica del suicidio, pero sigue siendo religión: no de la vida, sino de la muerte. Es la religión cuyo Dios es la muerte. El gran llamado a este Dios es el “viva la muerte”. Es el grito de los fascistas españoles en la Guerra Civil Española. En Heidegger, este grito es más esotérico. Declara que el ser humano es un “ser para la muerte”. En esta forma sigue gritando lo mismo. Todo eso es la declaración de la muerte como Dios, pero se trata de un Dios que no murió, sino que se transformó para ser la muerte. Ahora bien, Dios es la muerte, pero que es a la vez el dinero como Dios. El Dios, que es el dinero, se transforma constantemente en el Dios, que es la muerte. Freud aseguraba que los excrementos

simbolizaban el dinero. Hoy eso significa que la muerte simboliza el dinero. Dice lo mismo, aunque en otro nivel.

Para llegar a este Dios, hay que matar: primero a los otros y después a sí mismo. Con eso los asesinatos-suicidios se revelan como grandes servicios religiosos. Son servicios religiosos en los cuales se grita constantemente y sin voz el “viva la muerte”. En especial, la propia estrategia de globalización, que es el asesinato-suicidio de todo nuestro planeta.

Este problema ya está a la vista en el comienzo de nuestra cultura. Según el Deuteronomio, Yahveh dice “Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida, para que vivas, tú y tu descendencia” (Deuteronomio, 30: 19).

En su formulación original, este llamado se refiere al pueblo judío. Pero hoy lo podemos entender como el llamado a la humanidad entera y no al pueblo judío. Es ahora un llamado a una humanidad que consiste en todos los seres humanos individuales juntos en tiempo y espacio. A la vez, tiene que ser un llamado a la propia vida de toda la naturaleza.



## 4. La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis

En las crisis que vivimos y que se anuncian para nuestro futuro, necesitamos urgentemente discutir sobre lo que puede significar el humanismo hoy. Quiero presentar algunas tesis, pero antes echaré un vistazo a lo que es el humanismo en la historia moderna. Tengo que ser breve, pues ya me he referido en extenso anteriormente, pero quiero destacar un momento clave de nuestra historia que está estrechamente vinculado con el humanismo como lo entendemos hoy. Hablo de la Revolución Francesa, que surge en el momento en el cual se ha constituido el mercado mundial como mercado capitalista mundial. Esta es la crisis del humanismo en la actualidad.

Para tratar este problema quiero empezar con el análisis de este humanismo que surge con posterioridad a la Revolución Francesa en la primera mitad del siglo XIX frente a la reducción de las relaciones humanas a relaciones mercantiles. Como ya había ocurrido con la formulación del humanismo burgués durante el siglo XVIII, también esta formulación del humanismo del sujeto tiene la crítica de la religión en el sentido de una actitud crítica frente a ella, como

una dimensión imprescindible. La formulación del humanismo y la crítica de la religión siempre van unidas.

## **La formulación del humanismo de la praxis y la crítica de la religión por parte de Marx**

Quiero partir de la crítica de la religión, como la formula el joven Marx, para analizar luego lo que pasa con esta crítica de la religión en el Marx posterior y como se relaciona con la crítica de la religión que aparece en la Teología de la Liberación. Quiero empezar con algunas citas, que pueden mostrar lo que es la posición inicial de Marx:

En el prólogo de su tesis doctoral de 1841 Marx dice, que la “filosofía” –una expresión, que hay que entender ya en el sentido que hoy damos a la palabra “pensamiento crítico”– hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema” (1841, p. 262).

Aquí la “autoconciencia humana” es llamada la “divinidad suprema” en relación a los “dioses del cielo y de la tierra”.

En alemán, conciencia es “ser consciente”. Marx insiste en eso varias veces. Dice, por ejemplo, “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los ser humanos es su proceso de vida real” (1958, pp. 31-32).

La autoconciencia, entonces, hay que entenderla como la conciencia de sí mismo del ser humano a partir de su proceso de vida real.

En su crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844, Marx formula: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (1964, p. 230).

Se nota que en lugar de la autoconciencia humana como divinidad suprema aparece otra expresión: el ser humano como el “ser supremo” para el ser humano. Marx deja ver, además, que en el caso de que algo diferente del ser humano es declarado “ser supremo”, resulta que es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Combinando las dos citas, resulta el pensamiento crítico con sus sentencias. Podemos hablar del paradigma de la crítica de la religión que hace Marx:

1. El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, que no reconocen que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”.
2. El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, en cuyo nombre “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” o tratado como tal.

Eso es un criterio de discernimiento respecto a la religión, no un ataque a la religión misma. Eso vale, aunque Marx supone que con esta posición frente a la religión esta se hace superflua y muere. En el caso que no se haga superflua, esta crítica de la religión mantiene toda su validez y su importancia como criterio de discernimiento.

Marx dice algo que para nuestras ideas sobre él es completamente extraño: Dios se hizo ser humano. No lo dice en un sentido religioso, pero sí antropológico. También dice lo que hace un ser humano cuando llega a ser el ser supremo –si se quiere, un Dios– para el ser humano. Otra vez concluye algo que no corresponde con nuestra imaginación corriente. El ser humano ahora echa por tierra todas las relaciones en las cuales “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Eso es el paradigma de la crítica marxiana de la religión y a la vez del humanismo. Me parece que a la vez es el paradigma del mismo pensamiento crítico. Eso es la crítica de la religión del joven Marx. El hecho de que con ella la religión de ninguna manera ha muerto, es un hecho completamente secundario.

## **La crítica de la religión del Marx posterior**

Nuestro análisis se ha concentrado casi exclusivamente en los escritos del joven Marx. El Marx posterior continúa su crítica de la religión, pero cambia las palabras, la transforma en su crítica del fetichismo. Pero no hay una ruptura, tampoco un simple cambio de palabras, es un cambio del énfasis. En el prólogo de su tesis de doctorado habla de la sentencia en contra de los dioses celestes y terrestres, en su crítica de la filosofía del derecho hegeliana del fin de la crítica de la religión. Ahora deja de hablar de los dioses celestes y habla predominantemente de los dioses terrestres. A los que llama fetiches. Pero esta crítica de los dioses terrestres no ha terminado, sino que se ubica en el centro bajo el nombre de la crítica del fetichismo, concentrándose en los fetiches del mercado, del dinero y del capital. Eso es una de las razones por las cuales cambia su lenguaje. Pero me parece que también hay otra. La crítica expresa de la religión siempre está en peligro de orientarla a una determinada religión, pero la pretensión de Marx es universal. No se puede limitar a la crítica del cristianismo con la cual empezó. Por esta razón puede continuar en el interior de su crítica de la economía política. Ahora se dirige en contra de dioses terrestres, cuya presencia se puede experimentar y ser parte de la ciencia de la economía. Los dioses celestes no se experimentan por ser invisibles en el sentido más amplio. Sin embargo, los dioses celestes se hacen experimentables en los dioses terrestres siempre y cuando se vive el hecho de la transformación del ser humano en un ser “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Son las huellas de los falsos dioses terrestres. La manera como efectúan eso y a

cuáles leyes siguen, solo la crítica de la economía puede demostrar. Esa es su tarea.

Luego Marx amplía este imperativo categórico: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” (1966, pp. 423-424). (Las cursivas son nuestras.)

Ahora no se trata solo del ser humano sino también de su cuerpo ampliado, que, según Marx, es la tierra. No hay vida humana sin vida de la naturaleza.

Esta crítica a la religión es una crítica de los dioses terrestres en cuanto dioses falsos. Sin embargo, siempre presupone un criterio según el cual se trata de dioses falsos. Se trata del mismo criterio que Marx había presentado en su crítica de la filosofía del derecho de Hegel: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin este criterio toda la crítica del fetichismo no tiene el más mínimo sentido. Pero recibe ahora otra dimensión y, por tanto, Marx lo desarrolla con otras palabras. Eso hace Marx en sus tesis sobre Feuerbach en la ideología alemana y en el manifiesto comunista. Se trata de un criterio que ahora es desarrollado desde la subjetividad del mundo objetivo.

## **La subjetividad del mundo objetivo**

Marx desarrolla su concepto de la subjetividad del mundo objetivo en su primera tesis sobre Feuerbach: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero *no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo*”. (Las cursivas son nuestras.)

En esa primera tesis dice también sobre Feuerbach: “Por tanto, no comprende la importancia de la actuación ‘revolucionaria’, ‘práctico-crítica’”. Se trata, por supuesto, de la actuación de cada uno, que tiene que ser actuación práctico-crítica.

Marx ve esta subjetividad como objetivamente dada. Tomar el objeto como objeto dado es reducción de la objetividad y no corresponde a la objetividad, que es subjetiva. Que el objeto es subjetivo, para Marx es una verdad objetiva. No se trata de la relación sujeto objeto de Descartes, Kant o Hegel. Es la praxis. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo.

Cuando Rosa Luxemburg critica a la Revolución Rusa parte de esta subjetividad y desarrolla a partir de ella su concepto de democracia. Ve esta subjetividad en peligro de ser reprimida en nombre de una objetividad falsa. En esta supresión de la subjetividad hay un peligro para el mismo socialismo.

En la décima tesis, Marx saca la siguiente conclusión: “El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad ‘civil’; el del nuevo materialismo, *la sociedad humana o la humanidad socializada*”. (Las cursivas son nuestras.)

Cuando Marx habla aquí de sociedad humana, no se refiere a la especie humana y a la sociedad humana en diferencia con sociedades de animales. La contrapone a la sociedad civil (que tiene aquí el sentido de sociedad burguesa) y contiene un proyecto. Si se refiriera a la sociedad humana como sociedad de la especie humana, también contendría a la propia sociedad burguesa y la contraposición no tendría ningún sentido. En el contexto de las tesis, sociedad humana se refiere a una sociedad hecha humana o que tiene el proyecto de humanizarse. La sociedad que se humaniza o que se ha humanizado aquí para Marx es igualmente una humanidad socializada. Por eso puede decir “la sociedad humana o la humanidad socializada”. Pero también esta expresión tiene su sentido específico, porque en sentido abstracto también la sociedad burguesa es sociedad socializada. Ambas expresiones tienen para Marx el mismo sentido. Se trata de la sociedad humanizada, en la cual el ser humano se humaniza o se ha humanizado.

No tengo duda de que Marx aquí dice exactamente lo mismo como lo ha dicho anteriormente en la derivación de su imperativo categórico en su crítica de la filosofía de Hegel, es decir, que la

sociedad humanizada tiene como ser supremo al mismo ser humano. Se trata del ser humano que echa “por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx mantiene lo que ha dicho antes, pero lo dice con otras palabras. Creo que una de las razones es que busca ahora un criterio para la actuación práctica-crítica. Que el ser humano es el ser supremo para el ser humano no es un criterio para la actuación. Sin embargo, orienta. Pero ahora Marx necesita el criterio. En las tesis sobre Feuerbach aun no lo formula, pero en el Manifiesto Comunista lo hace presente: “En sustitución de la antigua sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos”.

Eso ahora es el criterio para orientarse en el camino, por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano. Este criterio es de racionalidad de la actuación humana. Con eso la actuación sensorial humana llega a ser praxis, al hacerse subjetiva (correspondientemente con la primera tesis sobre Feuerbach).

Este criterio es el desarrollo de cada uno, es la condición del desarrollo de todos. Eso se puede variar: la vida de cada uno es la condición de la vida de todos. También, la autorrealización de cada uno es la condición de la autorrealización de todos. Marx habla del libre desarrollo de cada uno, pero aquí la palabra libre no es un predicado adicional sino el desarrollo de cada uno como condición del desarrollo de todos, es la definición de la libertad, como la concibe Marx. Se trata de un desdoblamiento.

Marx contrapone este criterio de racionalidad a la sociedad burguesa. Este es: “yo soy, en cuanto te derroto y te someto”. Expresado en el lenguaje griego clásico: “yo compruebo ser libre al poder comprobar que tengo esclavos” (Eurípides, 1909, pp. 276-277). Con este criterio de Marx se completa el paradigma del pensamiento crítico. Eso demuestra que no hay una ruptura entre el joven Marx y el posterior, sino un desarrollo de sus posiciones.

Marx no rompe con Feuerbach al escribir sus tesis sobre él, sino que había roto mucho antes. Esta ruptura está presente en el prólogo a su tesis doctoral. Allí habla de la “sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”. Feuerbach no conoce dioses terrestres. Se trata de estos dioses terrestres que Marx luego ubica sobre todo como el mercado, el dinero y el capital. No se los puede hacer desaparecer declarándolos ilusiones, como Feuerbach hace con los dioses celestes. Estos dioses terrestres se experimentan y someten en caso de necesidad por la fuerza. Aquí está la primera ruptura de Marx con Feuerbach, del cual resultan todas las rupturas posteriores.

Ya el temprano Marx pasó por Feuerbach (que significa arroyo de fuego en alemán) y no se quedó adentro, se habría quemado. Luego Marx vuelve sobre este mismo tema y lo hace otra vez con palabras diferentes. Dice al final del capítulo 23 del primer tomo de *El Capital*: “Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: *Acerba fata Romanos agunt, / Scelusque fraternae necis* (Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano) (p. 606).

Lo que subvierte al imperio, no es simplemente la tasa de ganancias decrecientes como problema objetivo.

Detrás ahora aparece el sujeto. Lo que subvierte es el asesinato del hermano. Pero, ¿dónde se lleva a cabo este asesinato? Siempre y cuando el ser humano es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx siempre vuelve sobre eso, aunque no lo cita expresamente. Lo hace porque para él, el mundo objetivo es subjetivo. Es asesinato del hermano someterse a los dioses terrestres falsos. Y también lo es someterse a los dioses celestes siempre y cuando son la trascendentalización de estos dioses terrestres. Este asesinato del hermano subvierte los imperios.

El texto citado sin dudas es esotérico. Cuando Horacio habla del asesinato del hermano no se refiere a lo que Marx expresa sino a las guerras civiles romanas del siglo I a. C. y al asesinato de Remo por Rómulo. En realidad, Marx se refiere a algo muy diferente, es decir, al mito de Caín y Abel de la tradición judía. En el texto correspondiente

de la Biblia se dice muy expresamente quién es Caín, el asesino del hermano. Según este texto bíblico, Caín es el fundador de todas las civilizaciones. Según este mito todas las civilizaciones tienen como su fundamento el asesinato del hermano y no, como en Freud, el asesinato del padre.

Para Marx este texto, en su interpretación, da la síntesis de todo *El Capital*. Con el texto citado termina el capítulo 23. Cuando se interpreta el último capítulo sobre la acumulación originaria como un anexo, como Marx lo editó, termina con este texto de Horacio. Creo que es imposible considerar eso como una simple casualidad. De esta manera, su síntesis de *El Capital* es subjetiva. Walter Benjamin continúa eso con su interpretación del *Angelus Novos* de Paul Klee.<sup>1</sup>

## **La crítica del fetichismo en el marxismo posterior**

En Marx, esta crítica de la religión en forma de crítica del fetichismo penetra sus obras posteriores, sobre todo su crítica de la economía política de 1859, los *Grundrisse* y *El Capital*. Está siempre presente.

Sin embargo, en el marxismo posterior tiende a desaparecer la crítica del fetichismo de la crítica de la economía política. Donde se la sigue haciendo, es transformada en una parte de la filosofía y deja de ser parte de la crítica de la economía política. Eso vale para filósofos como Ernst Bloch o Erich Fromm, para Adam Schaff y en general para la escuela de Frankfurt.

Sin embargo, la crítica de la economía política fue transformada en teoría estructuralista con un carácter de escolástica. El caso más destacado es el del marxismo de Althusser. Declara que hay una ruptura entre el joven Marx y el Marx posterior con el resultado de que los escritos del joven Marx fueron hasta clasificados como “no marxistas”. A consecuencia de esta toma de posición era necesario descubrir también en el Marx posterior posiciones que no son marxistas.

<sup>1</sup> En este mismo sentido se puede entender la teología política de Johann Baptist Metz.

Lo que cayó afuera, fue precisamente la teoría del fetichismo. No parecía más una teoría científica, sino más bien ideología o alegoría (Bidet, 1990). El hecho de que precisamente en la crítica del fetichismo está presente la propia raíz del pensamiento de Marx, se perdió. Eso explica la famosa afirmación de Althusser: el marxismo no es un humanismo. Sin embargo, la crítica del fetichismo que Marx hace parte de una continuación ininterrumpida del humanismo del joven Marx. En la línea de Althusser, sin embargo, la misma crítica del fetichismo es considerada como no marxista.

La crítica de la religión en la tradición marxista posterior llega a tener una cara completamente diferente. De la crítica, más bien científica, de Marx se ha pasado a una afirmación metafísica. Según el criterio de Marx, los dioses –celestes o terrestres– son falsos, si en su nombre y a través de ellos se legitima que el ser humano sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Este criterio es empírico, se puede demostrar si es así o no. Se puede mostrar a estos dioses como falsos utilizando este criterio. Sigue un criterio científico, aunque muchos no estén dispuestos a aceptarlo.

La crítica marxista de la religión tomó otro camino. De repente pregunta si los dioses –o Dios– existen o no. No hay criterios para esta respuesta, independiente de cómo se responde a ella. Se trata de una pregunta puramente metafísica que no tiene nada que ver con la crítica de la economía política y con la crítica de la religión y del fetichismo hecha por Marx. Sin embargo, la pregunta por los dioses falsos tiene mucho que ver con la crítica de la economía política, aunque se llame fetiches a los dioses falsos terrestres. Si Bush o Reagan se hacen una imagen de Dios según su imagen de sí mismos, la respuesta no puede ser que no existe ningún Dios. No tiene nada que ver con la respuesta. La respuesta solo puede ser que su Dios es falso. Sigue siendo falso, aunque no haya, en sentido de la metafísica, ningún Dios.

Se preguntó a Buda si existe Dios y respondió: decir que Dios existe es falso. Pero decir que Dios no existe es falso igualmente. La pregunta no se puede responder ni con sí ni con no. Los budistas llaman

a este tipo de pregunta *mu*. En nuestra reducción completa de la *ratio* no podemos aceptar preguntas de este tipo. Pero la respuesta de Buda es mejor que la respuesta de Fausto a la pregunta de Gretchen: “¿Crees en Dios?”

También el ateísmo puede tener –en el sentido de Marx– dioses terrestres falsos, pero hay una diferencia. En este caso, no se puede trascendentalizar a los falsos dioses terrestres por algún Dios celeste. No se pueden esconder detrás de tal Dios celeste. Hay una referencia interesante en Marx que puede aclarar eso. En el *El Capital* habla sobre la acumulación originaria: “Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza” (p. 639, nota 339).

Se trata de la imagen que el burgués se hace de sí mismo y del ser humano en general. Desde ella se transforma el mundo en aquel que tenemos. Pero se puede añadir: si este burgués se hace una imagen de Dios, entonces Dios es como él, un déspota legítimo para el cual el ser supremo para el ser humano no es el ser humano sino el mercado, el dinero y el capital. Surge una imagen de Dios en la cual Dios mismo es el ser supremo para el ser humano. Es la trascendentalización de la imagen que el burgués se hace de sí mismo. Según esta imagen, el burgués forma el mundo, su imagen de Dios y de sí mismo no se distinguen: Dios es un burgués en su perfección y el burgués un Dios imperfecto. Su imagen de Dios es una superación metafísica de su imagen de sí mismo.

La crítica de la religión no pregunta si este Dios existe o no. Constatata que se trata de la imagen de un Dios para el cual el capital es el ser supremo para el ser humano y no el ser humano mismo. Pero el Dios terrestre puede ahora esconderse detrás del Dios celeste. Cuando Bush afirma que ha hablado con Dios Padre y que este le impuso hacer la guerra de Irak, se trata de este Dios y Bush transformó Irak según esta imagen. Reagan tenía un Dios muy parecido.

## Los dioses terrestres falsos

Con Marx podemos determinar los falsos dioses terrestres en el mercado, el dinero y el capital. Los vamos a analizar en lo que sigue partiendo del concepto de la empresa capitalista.

La mayoría de los idiomas hacen la diferencia básica entre la fábrica y la empresa. La fábrica es la única experiencia empírica estricta que podemos hacer de una empresa. Se trata de una experiencia sensual y visible. La fábrica es una suma de edificios, máquinas, materias primas y seres humanos. En ella se producen productos que son visibles o que tienen sabores, sonidos, etc. Pero las fábricas no son las empresas. La fábrica está en el lado de los activos de la balanza, mientras la empresa es toda la balanza. Como empresa ella es invisible. Por eso podemos indicar una fábrica mostrándola con el dedo. Sin embargo, una empresa en el sentido empírico no la podemos experimentar, por lo tanto, no la podemos mostrar. Como todo orden institucionalizado, se encuentra fuera del mundo empírico.

Tampoco podemos ver un mercado, a pesar de saber dónde encontrarlo. Lo que vemos son productos y seres humanos que dejan allí productos o que se los llevan. Tampoco podemos ver el Estado, aunque podemos ver personas uniformadas que pegan a manifestantes. Sabemos que eso es una acción del Estado. Pero de este hecho no tenemos ninguna experiencia empírica. Si no fuera así, el capitán de Köpenick no habría sido posible. No se puede ver si alguien representa el Estado, aunque lleve un uniforme. Siempre puede ser un capitán de Köpenick, es decir, un defraudador. Ni siquiera se puede experimentar dinero empíricamente. De un signo de dinero no se puede concluir que se trata de dinero. Podría haber perdido su validez, ser falso. Lo mismo vale para escuelas, hospitales, cuarteles, prisiones, etc. No tenemos ninguna experiencia empírica del orden institucionalizado, sino solo de los elementos empíricos materiales en los cuales descansa su existencia.

Detrás de todas las condiciones materiales empíricamente experimentables de estas instituciones existen sujetos, que son las instituciones mismas. Detrás del edificio de una escuela está el sujeto escuela como institución; detrás de las fábricas, la empresa; detrás del cuartel, un ejército; detrás de la casa amarilla, un Estado. Se trata de un mundo de fantasmas que nos quiere dominar. Porque si es cierto que la abolición del orden institucionalizado y de la anarquía es imposible, entonces también tiene que ser cierto que las condiciones de existencia de este mundo fantasmal son formas inevitables de la convivencia humana. Por eso se pueden derivar analíticamente de la inevitabilidad de la existencia del mundo institucional las normas correspondientes, que son más o menos obligatorias si se excluye el suicidio colectivo.

Por eso necesitamos en las ciencias sociales un concepto de la experiencia que va más allá de lo empíricamente experimentable. Los fantasmas institucionales no se pueden experimentar con los sentidos; sin embargo, tienen que ser asumidos como parte del mundo experimental si queremos que las ciencias sociales tengan sentido. Estos fantasmas tienen balanzas, presupuestos e incluso personalidad jurídica. Se les puede ofender, robar, se pueden ablandar sus corazones con lamentos. Hasta mandar cartas. Cuando Siemens nos manda para Navidad una carta con saludos navideños, están firmadas por alguna persona que firma “en nombre de Siemens”. De esta manera deducimos que Siemens tiene una voluntad. Pero la orden de mandar la carta no viene ni de la asamblea de accionistas, sino de Siemens, porque también la asamblea de accionistas actúa “en nombre de” Siemens, que es algo invisible y fantasmal.

Pero estos fantasmas son, por supuesto, productos humanos, aunque nadie los haya producido. Son comprensibles –entendidos en la tradición marxista– como productos no intencionales o indirectos de la acción humana. Pero el ser humano no puede *no* producirlos. Como tales, pueden llegar a ser parte del mundo experimentado. Aunque no los podemos experimentar por los sentidos, los experimentamos, aunque sea por el palo del policía. El tal llamado racionalismo crítico

ha asumido esta explicación de las instituciones, pero nunca ha derivado de ella ni el primer paso de una teoría del orden institucional, es decir del orden de la propiedad y del Estado.

De esta manera resulta que el mundo experimentado de las ciencias sociales es doble. Un mundo empírico de las condiciones materiales de la posibilidad de proyectos humanos y un mundo cuasi-empírico que resulta de los efectos no-intencionales de la acción humana intencional y cuya existencia hay que concluir porque se trata de un mundo invisible. En el campo económico corresponde a esta existencia doble del mundo empírico la diferencia entre fábrica y empresa. El mundo empírico de la experiencia de las ciencias sociales está sometido a leyes de la necesidad y el mundo cuasi-empírico está sometido a leyes de la inevitabilidad. En un sentido estricto, este mundo cuasi-empírico es sobrenatural. Es metafísico, aunque eso no puede significar que no se le puede experimentar. Por supuesto, aparecen también pensamientos de la abolición de este mundo sobrenatural, aunque siempre resulta imposible.

Esta derivación de la existencia de este mundo sobrenatural –que podemos llamar con Hegel el espíritu objetivo– tiene muchos caminos. Una empresa, por ejemplo, no puede reírse. Siemens no se puede reír porque es un fantasma. Sin embargo, un empresario puede reír, es visible empíricamente. Muchas veces se puede concluir que a través de la risa del empresario se ríe la propia empresa. Ella tiene mucha salud y las ganancias son altas. Por lo tanto, se ríe, pero lo puede hacer solo a través de la risa del empresario, quien la representa en este mundo. Es lo que llama Marx la “máscara característica del capital”. Otros lloran. Si es despedido un obrero, la empresa no tiene la responsabilidad. Porque según el empresario es respecto a la empresa, la empresa es en relación al mercado. El mercado ha decidido que la empresa debe despedir al obrero. Aunque el mercado sea un fantasma también, sin embargo, realiza tales decisiones. Qué puede hacer, no se puede cambiar. Por eso, no llora la empresa, sin embargo, los seres humanos lloran, sin presentar ninguna máscara característica de nada.

Así hay un mundo de experiencia que es metafísico y que, dadas las normas de nuestro mundo empírico, lo domina. Es la ley como la cárcel del cuerpo. Se deriva de la lógica de estos dioses terrestres. Pero como la no institucionalización es imposible, no la podemos abolir. Hagamos lo que hagamos, siempre vuelve. Por eso la pregunta puede ser solo hasta qué punto se puede encadenar este dragón.

Este mundo como mundo de experiencia que es a la vez metafísico, que es condición de la calculabilidad de la acción humana, es en su forma específica en la cual aparece muy moderno y surgió con el capitalismo. Primero lo reconoce Maquiavelo. Hobbes desarrolla el problema de manera teórica y precisamente Hobbes llama este mundo metafísico el Leviatán. Según Hobbes, el cuerpo del Leviatán son las empresas-individuos, que hacen balanza, y el dinero en el mercado es la sangre del Leviatán que se constituye por el terror y la libertad burguesa, resultado de la interiorización de este terror.

Marx cita el “Apocalipsis” sobre el dinero como Dios terrestre: “Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre” (I, p. 50; Apocalipsis, 13: 17 y 17: 13).

Se podría añadir la siguiente cita: “la tierra entera siguió maravilla da a la Bestia. Y se postraron ante el Dragón, porque había dado el poderío a la bestia, y se postraron ante la bestia diciendo: ‘¿Quién como la Bestia? ¿Y quién puede luchar contra ella?’” (Apocalipsis, 13: 3-4).

Aquí está el ¿quién como Dios?, que desde este mundo metafísico es lanzado en contra de los movimientos populares: quieren ser como Dios. Los que representan como empresarios este mundo metafísico frente al mundo real gritan este grito de la bestia. Porque solo ellos son como Dios. Al lado de ellos no debe haber ningún otro.

Esta Bestia es sorprendentemente parecida al Leviatán de Hobbes, que también es el vicario de Dios en la tierra y, como se refiere primariamente al sistema inglés de su tiempo, es la bestia que surge del mar. En Hobbes es el Dios mortal bajo el Dios eterno, la sangre de este Dios terrestre es el dinero. Leon Bloy escribió *La sangre del pobre*

y al comienzo dice: “la sangre del pobre es el dinero” como respuesta a Hobbes. El dinero, la sangre del Leviatán, es la sangre del pobre. Esta mística de Hobbes sigue presente en la actualidad.

El “Apocalipsis” ve la respuesta siguiente: “Dominó al dragón, la serpiente antigua [que es el diablo y Satanás] y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo, lo encerró y puso encima los sellos para que no seduzca más a las naciones” (Apocalipsis, 20: 2-3).

Estas alusiones juegan un papel importante en los movimientos socialistas del siglo XIX. Engels era muy escéptico en relación a eso y escribió varios artículos sobre el “Apocalipsis”. Pero las alusiones tenían su respaldo en el propio Marx y de allí los obreros las tomaron.

Pero sigue el problema: ¿Cómo se puede encadenar esta bestia?

Al criterio de verdad sobre los dioses terrestres y los celestes sigue la pregunta de si tratan al ser humano como el ser supremo para el ser humano. Hasta qué grado lo hacen depende de hasta qué grado tratan al ser humano como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Eso es el criterio para determinar hasta qué grado son dioses terrestres falsos. Cuanto más siguen su propia lógica y a las fuerzas compulsivas de los hechos, tanto más falsos son. Pero siempre son peligrosos y siempre se presentan o son presentados como dioses.<sup>2</sup> Aparece hoy una verdadera mística de este nuevo politeísmo.

## **La crítica de la religión de la Teología de la Liberación**

Entonces se puede hacer la pregunta de cómo se ve la crítica de la religión en la Teología de la Liberación. También esta hace crítica de la religión. Se puede mostrar con una palabra que usó mucho el arzobispo Óscar Romero antes de que fuera asesinado mientras celebraba

<sup>2</sup> La película *Jurassic Park* se dedicó a estos falsos dioses terrestres y su levantamiento en contra de los seres humanos. También en esta película el problema es cómo encadenarlos. Stiglitz habla de las “armas financieras de destrucción masivas” que tienen que abolirse o por lo menos ser controladas.

la misa. Viene de Irineo de Lyon, del siglo II: *Gloria Dei vivens homo* (la gloria de Dios es que el ser humano viva). Romero la expresa también como: *Gloria Dei vivens pauper* (la gloria de Dios es que el pobre viva).

Si se expresa eso en el lenguaje de Marx, se podría decir: la gloria de Dios es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. La crítica de la religión que hace Marx no pone su sentencia en contra de un Dios así, porque en su sentido expreso no es un Dios falso. Marx no desarrolla este punto, pero su formulación de la crítica de la religión inclusive confirma un Dios así. Eso vale, aunque no lo desarrolle. El resultado está en lo mismo. Si la crítica de la religión condena dioses falsos, siempre pueden quedar dioses que no lo son.

En Gandhi encontramos, en su autobiografía de 1927, una reflexión muy parecida: “Si Dios puede tener hijos (e hijas), somos todos hijos de Dios. Si Jesús es como Dios, o Dios mismo, entonces todos los seres humanos son como Dios y podrían ser Dios mismo” (1994, p. 113). De eso saca una conclusión muy parecida a la de la Teología de la Liberación.

Esta conclusión es diferente de la de la ortodoxia cristiana, en casi todas sus formas. Según ella, Jesús es como hijo de Dios, el mismo Dios, que ha asumido la forma humana, pero como hijo único y exclusivo de Dios. Es hijo de Dios hecho hombre entre otros seres humanos que no son Dios hecho hombre. Con eso se hace imposible concluir que el ser humano sea –mediado por Jesús–, el ser supremo para el ser humano, que está presente en el propio cristianismo. En la ortodoxia Dios sigue siendo el ser supremo para el ser humano y determina lo que el ser humano tiene que ser. También para esta ortodoxia el cristianismo no puede ser un humanismo.

De esta manera, la crítica de la religión de Marx ha tenido un papel importante para la Teología de la Liberación. También por el hecho de que esa crítica de la religión marxiana cabe dentro de la tradición judeocristiana de la crítica de la religión. Eso entiende la ortodoxia y por eso condena esta crítica presente en su propia tradición. Ambas ortodoxias, marxista y cristiana, la condenan, venga de la tradición de Marx o de la judeocristiana.

## **Lo específico de la crítica marxista de la religión**

Entonces queda la pregunta acerca de qué es lo nuevo de la crítica de la religión hecha por Marx. En el interior de una continuidad con tradiciones anteriores, lleva a algo muy nuevo que consiste en que Marx integra esta crítica de la religión en su pensamiento de la praxis. Con eso se transforma en el llamado a la transformación de la sociedad en el sentido de su imperativo categórico. Con eso Marx abre una dimensión completamente nueva de la sociedad humana y de la acción humana. En todos los representantes anteriores de esta crítica de la religión esta dimensión está casi ausente. Ahora aparece el sentido para afirmar que otro mundo es posible y que sea objeto de la praxis en este mundo. Eso significa que la crítica de la religión hecha por Marx también es otra, ya no parte de la religión, sino se basa en una antropología pensada desde un mundo secular. Eso se expresa en el hecho de que puede hacer su crítica de la religión en la forma de la crítica del fetichismo –y eso significa, en la forma de una crítica de los dioses terrestres– como una dimensión de la crítica de la economía política. En este sentido se hace parte de la ciencia. En Marx aparece ciertamente una fe, pero se trata de una antropológica y, en consecuencia, secular y no religiosa.

De esta manera aparece el humanismo de Marx como un humanismo de la praxis y no como una celebración y alabanza de lo humano como tal, que tiende a encubrir otra vez los dioses falsos terrestres y que puede asumir la función que también tienen los falsos dioses celestes (Richard, 1980).

Hoy se sigue desarrollando esta dimensión o recuperarla donde se ha perdido. La crítica de la religión como crítica del fetichismo tendría que ser también desarrollada como crítica de los mitos del capitalismo actual y tendría que llegar a ser una dimensión de la crítica de la economía política actual. El gran cambio que Marx inició todavía está en camino.

Se trata de un nuevo descubrimiento de la secularización del mundo. La tal llamada secularización no ha sido un desencantamiento del mundo, como sostiene Max Weber. Desencantó algunos dioses para reencantar el mundo por los dioses falsos del fetichismo del mercado, del dinero y del capital. Vivimos un mundo encantado y hace falta desencantarlo. Poner al ser humano como ser supremo para el ser humano implica este desencantamiento del mundo que hace falta. Eso implica un radical cambio en la relación con el mercado, el dinero y el capital. Nuestro mundo no es secularizado. La secularización del mundo es una tarea del futuro. Solo encantando el ser humano concreto hace posible un futuro desencantamiento del mundo. Quien desencanta al ser humano, solo lo puede hacer reencantando el mundo. Eso significa que hay que poblarlo por dioses terrestres falsos para poder despreciar al ser humano. Pero la respuesta implica siempre y necesariamente una crítica de la economía política.

Se trata de quitar el valor a estos valores sagrados, en nombre de los cuales el ser humano es despreciado y hacer al mercado y al Estado y a muchas instituciones más, disponibles para una acción que hagan efectivamente al ser humano el ser supremo para el ser humano. De lo que se trata es de la libertad humana frente a los dioses terrestres que encarcelan al ser humano y que usurpan la libertad y la han transformado en una cárcel.



## 5. El ser humano como ser supremo para el ser humano: más allá de la religión neoliberal del mercado

En lo que sigue, quiero presentar el fundamento de un proyecto de investigación que he formulado de manera siguiente: La ética de la religión del mercado y el ser supremo para el ser humano, como Marx lo ve.

Una ética que va más allá de la religión del mercado está implícita en su obra y me gustaría desarrollarlo explícitamente. Para mí es obvio lo que dice Walter Benjamin sobre el capitalismo: “El capitalismo es una religión”. Así también lo sostiene Marx, aunque con otras palabras. Para este, el capitalismo es siempre y necesariamente un fetichismo. Sustituye la frase crítica de la religión por crítica del fetichismo. Pero no se ha podido imponer en general en la discusión. Por eso Benjamin vuelve a la crítica de la religión, pero lo que critica como religión del capitalismo es lo que en la obra de Marx deviene su crítica del fetichismo. Por ello mismo resulta que en la tradición del pensamiento marxiano cada crítica del capitalismo tiene que ser a la vez una crítica de la religión. Eso es precisamente lo que quiero seguir haciendo. Esto significa, que la propia crítica de la ideología no llega a las raíces del problema, si no es a la vez una crítica de la religión.

Marx desarrolla su propia crítica de la religión en su discusión de la crítica de la religión de Feuerbach. Busca un punto de partida de su propia crítica a Feuerbach, a quien, por otro lado, estima mucho. La diferencia que Marx introduce la expresa en su prólogo para su tesis doctoral en 1841, cuando insiste en dos puntos de partida diferentes para la crítica de la religión, es decir la crítica de los dioses celestes, por un lado, y de los dioses terrestres, por el otro. Feuerbach parte más bien solo de la crítica de los dioses celestes y al comienzo Marx le sigue en eso. Pero luego se dedica más a la crítica de los dioses terrestres, sobre todo del mercado, del dinero y del capital. Esta tematización lo lleva a sus tesis sobre Feuerbach del año 1845. En cambio, Feuerbach no le da a la crítica de la religión casi ninguna importancia. Esto lleva a Marx a concentrarse en esto para luego llamar a este tipo de crítica como la crítica al fetichismo de los dioses terrestres. Marx entonces menciona muy poco la crítica de los dioses celestes. Lo hace por una razón que hoy ha perdido validez. Se trata de la idea de que la victoria del socialismo será a la vez una victoria sobre la propia producción de mercancías, que ahora desaparecería con el resultado de que a consecuencia de eso los dioses terrestres necesariamente se disuelven. Si esto ocurre, según espera, la propia religión de los dioses celestes se puede disolver también. Por eso, para Marx no se trata de abolir la religión. La religión morirá.

El socialismo soviético intentó al comienzo abolir las relaciones mercantiles, pero muy pronto tuvo que renunciar a esta meta como realización inmediata. Primero se postergó esta abolición hacia el futuro, pero después resultó bastante obvio que ningún socialismo del futuro iba a poder abolir estas relaciones mercantiles. De ello se sigue que tampoco ningún socialismo puede abolir en el futuro el fetichismo mercantil y que solo puede darle otras formas. Por tanto, tiene que continuar la crítica del fetichismo del mercado, porque con cualquier tipo de producción de mercancías seguirá apareciendo la problemática de la crítica del fetichismo, es decir, la crítica de los dioses terrestres falsos. Por lo tanto, tampoco puede terminar la crítica de la religión, aunque todos los seres humanos se crean ateos. El

ateísmo es un problema de los dioses celestes. En cambio, los dioses terrestres no se pueden abolir por el simple hecho de dejar de creer en ellos. Son fetiches que surgen de la propia acción en el interior de la producción de mercancías. Nos engañan, pero no se puede engañarlos. Sin embargo, se los puede entender a condición de aprender el idioma de estos fetiches.

Con eso cambia también la relación del ateísmo con los dioses celestes. Resulta que cualquier exigencia del ateísmo solo tiene sentido en relación a los dioses celestes. Frente a los dioses terrestres no puede haber ningún ateísmo. Los dioses terrestres *están*. Por supuesto que no tienen existencia sensual, tampoco ontológica o metafísica. Son invisibles en el mismo sentido en el cual todas las instituciones también lo son. Las instituciones son invisibles, pero *son*, es decir, existen. Se los puede considerar inclusive como “espíritu objetivo”, como lo hace Hegel. Vivimos en un mundo invisible que ordena el mundo visible sensual y material. El mundo invisible está, pero es invisible. Es como con el capitán de Köpenick, se lo ve como persona corporal pero no se puede ver si es capitán. Tampoco se puede ver si no lo es. Su uniforme de capitán no comprueba que realmente es capitán.

Los dioses terrestres se hacen presentes en esta esfera de la realidad invisible. Por eso no son fantasmas en los cuales se cree y que dejan de existir cuando uno no cree en ellos. Son como todo el mundo invisible. Mercedes Benz es una empresa, por lo tanto, una institución. La empresa no se puede ver y nadie la ha visto jamás, ni el presidente del consejo de administración. Lo que se ve son las fábricas y las instalaciones que son propiedad de la empresa Mercedes Benz. Pero tampoco se ve si son o no propiedad de la empresa. Solo se puede deducir. En el caso de que la empresa Mercedes Benz perdiera todas sus propiedades visibles puede seguir existiendo la empresa. La prueba de su existencia sería entonces la empresa Mercedes Benz como persona jurídica apuntada en alguna burocracia competente. Puede existir esta personalidad jurídica, aunque no tenga propiedad visible alguna.

## **El desdoblamiento del mundo**

Con ello tenemos como resultado un desdoblamiento del mundo, que ya no tiene nada que ver con el tradicional y religioso desdoblamiento del mundo entre el cielo y la tierra. Marx es el primero que habla de esto: el desdoblamiento de la mercancía en valor de uso y valor de cambio. El valor de uso se expresa en términos reales sensoriales y es visible. El valor de cambio, sin embargo, es invisible, pero podemos notar y experimentar su existencia. Si consideramos el valor de cambio de la mercancía, esta está llena de caprichos, casualidades, aventuras. La mercancía no se produce directamente sino a través de la producción del valor de uso. Todo lo que no es valor de uso es producto del mercado que se puede prever solo de modo muy limitado. Como producto del mercado “es” producto de una institución invisible que la gente solo puede conocer muy limitadamente y frente al cual se puede actuar también solamente de modo limitado. Este carácter le permite a Marx hablar del fetichismo de la mercancía. En la lógica de esta realidad resulta como consecuencia el desdoblamiento del mundo, en la parte que se ve y en la parte que no se ve, en el cual el desdoblamiento de la mercancía es solo una parte, aunque fundamental. Vivimos constantemente este desdoblamiento del mundo, aunque raramente tomamos conciencia de él.

Se trata de un problema de la conciencia que se puede solucionar o alcanzar solamente si uno conscientemente quiere crear esta conciencia. Por eso es siempre necesario hacer consciente esta conciencia y mantener claridad en cuanto al hecho de que toda esta realidad inconsciente es parte de nuestra realidad vivida. No es ningún “fantasma”. Experimentamos la presencia de este mundo invisible que en buena parte sigue sin control. Todo es penetrado por un carácter de aparentes juegos que en realidad es un carácter de riesgo de las situaciones. Ninguna teoría de los juegos puede ir más allá de esta situación, porque es parte de este gran juego. Por el contrario, las teorías científicas –de las ciencias empíricas- suelen crear conceptos

que hacen abstracción de este mundo invisible. Esto sucede, por ejemplo, en el caso de la construcción de parte de la teoría económica del concepto de competencia perfecta, pero igualmente de la planificación perfecta y en el caso de la actual teoría de la firma. Algo parecido ocurre en el caso de la física clásica con la ley de la inercia. En general, se trata de conceptos más bien transcendentales. En la filosofía, la filosofía analítica efectúa esta abstracción de este mundo invisible e incalculable. No quiero sostener que tales abstracciones sean de por sí no-científicas. Lo que sostengo es que como tales no implican un conocimiento de nuestra realidad. Para el conocimiento de nuestra realidad solamente pueden tener un carácter auxiliar.

Wittgenstein (1930) nos muestra esta consecuencia. En su conferencia sobre ética llega a la conclusión de que: “No hay ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra”. Se puede dar a esta afirmación un sentido escandaloso diciendo, por ejemplo, que no hay ninguna diferencia entre Auschwitz y la caída de una piedra. La conclusión no es más que el resultado de una abstracción de esta realidad invisible que, sin embargo, tiene una existencia objetiva. Igualmente podríamos decir: “No hay ninguna diferencia entre una guerra atómica y la caída de una piedra”. La diferencia, que Wittgenstein niega, se da solamente en el nivel de este mundo invisible. Si se hace abstracción de este mundo, su conclusión es completamente correcta. Pero es una simple tautología. Si hacemos abstracción de un aspecto de la realidad, entonces este aspecto de la realidad deja de existir para nosotros, es decir, se hace invisible. Esta posición de Wittgenstein sobrevive hoy todavía en casi todas las ciencias empíricas. Directamente la asume el fundador de la tal llamada teoría del capital humano, Gary Becker. De este la tomó Michel Foucault y muchos otros. De hecho, en el campo de ciencias sociales, el mismo Max Weber afirma tesis parecidas.

Con esta visión del mundo se pueden construir bombas atómicas, pero no se puede impedir la guerra atómica. Para impedirla, hay que tomar en cuenta este mundo invisible en toda su complejidad. La capacidad de construir una bomba atómica presupone la abstracción

de la misma realidad reducida que resulta de esta abstracción de la realidad, a la que llamamos empírea. Para construir bombas atómicas hay que meterse en esta realidad del mundo abstracto y hacerse físico atómico. Pero cuando se trata de evitar la guerra atómica, tenemos que orientarnos en la realidad compleja. Tenemos que hacernos seres humanos. Un físico atómico no lo sabe hacer mejor que cualquier otro. Los argumentos son otros que aquellos que permiten construir la bomba atómica. Ahora hacen falta la ética y la sabiduría. Estas solamente se pueden desarrollar en relación con toda la realidad compleja. Volveremos de nuevo a la realidad abstracta de la empírea que solo nos puede molestar.

Esta negación de la complejidad del mundo es muy general en los autores neoliberales. Hayek (1981), uno de los gurúes más importantes del neoliberalismo, dijo en una entrevista en Chile después del golpe militar:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato.

De toda la complejidad del mercado no ha quedado nada. Todo está reducido a dos simples principios. Un niño de 6 años ya puede decidir una política económica de manera perfecta en cuanto conozca estos dos principios: la propiedad y el contrato. Desde estos principios de Hayek se puede entender bien la política económica del ministro alemán de Hacienda, Wolfgang Schäuble, y su tratamiento de Grecia. No hay complejidad en su posición, la cual está respaldada por la Unión Europea, la canciller Angela Merkel y todos los neoliberales del mundo. De Grecia han hecho una semi-colonia sin casi nada de soberanía. Lo que resulta es lo que en Grecia ya se hace y que amenaza ahora al mundo entero, es decir la destrucción total por estos "simplificadores terribles" que amenazan con tomar los gobiernos del mundo entero.

Pero tomar en serio el mundo no significa poder realizar un mundo transparente. Por eso en las últimas décadas surgió en América Latina la imaginación de otro mundo, que no contiene ninguna utopía de transparencia completa. Se trata de “crear un mundo en el cual todos caben, inclusive la naturaleza”. Esta imaginación viene precisamente de las culturas precolombinas que quedan, sea en el espacio cultural mexicano como en el espacio cultural de los Andes y en otros.

Imaginaciones muy parecidas habían surgido en África, especialmente en la cultura Ubuntu y la tradición bantú. Lo expresan como “yo soy si tú eres”. Por supuesto, estas llamadas están también presentes en las grandes culturas posteriores de la humanidad, pero más bien como restos. Están así en la tradición judeocristiana, en la cultura budista, en la cultura del Islam y en la cultura taoísta y por supuesto en muchas otras. En esta imaginación de otro mundo no se maximiza ni se optimiza. No hay tampoco imaginaciones de un crecimiento económico infinito y la voluntad absoluta de maximización. Se trata entonces de la pregunta de si se puede vivir con lo que se produce incluyendo en esta vida la vida de todos. Pero nada se maximiza sin consideraciones de las consecuencias. Pero ni eso debe transformarse en una ideal total a la cual uno se acerca por algún movimiento asintótico infinito.

Esto es una declaración general de paz frente a la declaración de guerra de parte de la lucha de competencia neoliberal. Paz con todos los seres humanos y con la naturaleza también. Tiene que sustituir nuestra declaración universal de guerra, que dice: paz para que se pueda desarrollar ilimitadamente nuestra guerra mortal de la competencia. Esta guerra en los mercados se está transformando en el comienzo de una tercera guerra mundial que –inclusive según el criterio del actual Papa– se realiza a gotas y que en cualquier momento puede desembocar en una nueva “solución final”. Enfrentar todas estas tendencias catastróficas no excluye de por sí la competencia. Pero la debe limitar de una manera tal, que nadie arriesgue como su resultado su propia vida.

Ni la competencia, pero tampoco la maximización u optimización, deben transformarse en una guerra mortal, como lo vivimos hoy. Esta guerra mortal de la competencia es el punto de partida de la gran mayoría de las guerras y de lo que llamamos terrorismo. Es la política del autollamado mundo libre que es el responsable de la mayoría de las guerras y de los diversos terrorismos. A la vez, estos países de este mundo libre ganan con eso mucho dinero. Para ellos es un buen negocio, por lo menos para sus clases dominantes.

Todo esto se podría resumir como la actual religión neoliberal del mercado que penetra toda nuestra vida. No se trata de algún materialismo, sino de un extremo y vergonzoso idealismo. La transformación del dinero en un Dios –si se quiere en un Dios Mamón– es la transición a una determinada forma de idealismo. Por eso, aquellos que confiesan incondicionalmente el Dios como dinero, son tan piosos. Comparten la piedad monetaria.

## **La crítica a los dioses**

¿A dónde nos lleva la crítica al Dios dinero? No lleva a la fe en un Dios verdadero. Esto es lo interesante que descubre Marx, o más bien redescubierto y desarrollado por él. Marx (1964) lo dice con las siguientes palabras: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo (no: la esencia suprema) para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

La cita viene de uno de los primeros artículos teóricos de Marx que publicó en el año 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anuarios franco-alemanes). Presenta una posición que tiene toda su vida, aunque la repite con otras palabras. Eso tiene que ver con el hecho de que lo que él llama en esta cita “crítica de la religión”, posteriormente lo llamará “crítica del fetichismo”. La cita resulta de su crítica de la religión muy claramente: el ser supremo para el ser

humano no es Dios, sino el mismo ser humano. La segunda parte de la frase citada se refiere a lo que el ser humano hace, en cuanto trata al ser humano como ser supremo para el ser humano. Lo que hace es cumplir con el “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. A esto Marx lo llama una acción correspondiente al imperativo categórico y es una evidente crítica a Immanuel Kant. El imperativo categórico de Kant es un criterio orientado por la ley y su cumplimiento como deber. El imperativo categórico que Marx le opone es una acción que libera al ser humano frente a la ley y que lo pone por encima de la ley y con eso limita la vigencia de la ley siempre y cuando exige la propia vida humana. Marx habla aquí desde el punto de vista de una determinada crítica de la ley.

La cita es una llamada de atención. En forma muy parecida ha tenido varias veces lugar en nuestra historia en situaciones determinadas. Según la Biblia judía se la formula la primera vez después del fin del cautiverio babilónico en el texto de Isaías:

El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar el año de Gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido (Isaías 61, 1-3).

No se dice quién es el Mesías sino en qué consiste, o cual es la acción mesiánica en la situación histórica determinada. Esta llamada de atención tiene como la llamada de Marx, dos partes. La primera parte dice quién hace la llamada y la segunda dice a qué acción se llama. La primera parte es: “El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh”. Lo que llama la atención es que la segunda parte de la llamada de Isaías coincide con el contenido de lo que es la segunda parte de la llamada de Marx. Solamente se lo dice con palabras diferentes.

Hay otro lugar famoso en el cual se hace una llamada muy parecida. Se trata de una llamada de Jesús en el Evangelio de Lucas: “El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (4: 18-19). Aquí aparece otra vez la primera parte, en la cual se presenta aquel que hace la llamada: “El espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido”. Esta primera parte está casi idéntica con la primera parte de la llamada de Isaías. A eso sigue la segunda parte de la llamada y resulta, que la segunda parte de la llamada está idéntica en los tres casos citados.

Se trata aquí de llamadas de atención, idénticas en los tres casos, pero hay una diferencia muy significativa en relación a aquel quien hace la llamada. En los dos primeros casos es una llamada “religiosa”, llamadas en el interior de mundos que se entienden a sí mismos como mundos religiosos. Por eso son en nombre de Dios de parte de personas “ungidas”. La tercera –la llamada de atención formulada por Marx– no se hace ya en un mundo religioso, sino en uno profano. La llamada se expresa en nombre de lo humano, de un humanismo, en nombre del ser humano. Las otras llamadas ocurren en el nombre de Dios. En la llamada de Marx se habla en el nombre de un humanismo de la praxis: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Las otras dos llamadas se hacen en el nombre de Dios, para el cual, quien la hace, es un “ungido” de Dios y en ambos casos del Dios Yahveh. Eso significa que la acción que se anuncia se origina en Dios. En Marx, sin embargo, se origina en el ser humano mismo. Dios se ha hecho humano, se ha hecho hombre.

Marx establece una nueva relación entre la primera y la segunda parte del llamado. Llama al ser humano el ser supremo para el ser humano y se tiene que pasar forzosamente a “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Al pensarse el ser humano como ser supremo para el ser humano, el ser humano “humillado, sojuzgado, abandonado y

despreciable” pasa al primer lugar. Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano significa que el ser humano “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” ocupe el primer plano.

Esta diferencia se podría describir por una expresión de Dietrich Bonhoeffer. En Marx se hace la llamada en un “mundo con mayoría de edad”, ya que se dirige a personas “con mayoría de edad”. El mundo, en el cual ocurre la tercera llamada, es otro diferente que en los casos anteriores. Por eso, la llamada de Marx puede ser definitivamente universal. Cada cual se puede entender en los términos de esta tercera, sin diferencia de religiones o inclusive de posiciones ateas. No aparece ninguna diferencia específica entre religiones o ateísmos.

Por eso llama mucho la atención la posición de Bonhoeffer (2005): “Yo trabajo para acercarme paulatinamente a la interpretación no-religiosa de los conceptos bíblicos. Yo veo la tarea, aunque no veo todavía mi capacidad de solucionar esta tarea” (p. 191).

Me parece evidente que la formulación que hace Marx es precisamente en el sentido de Bonhoeffer, es decir, de una “interpretación no-religiosa” de un concepto bíblico. Bonhoeffer llama a este mundo con su “mayoría de edad” un mundo *etsi deus non daretur*, (como si no hubiera Dios) y añade: “Por eso se puede decir, que el desarrollo descrito hacia la mayoría de edad del mundo, por medio del cual se puede terminar una falsa imaginación de Dios, libera la visión para el Dios de la Biblia, quien por medio de su impotencia llega a tener poder y espacio. Parece que por aquí tiene que empezar la ‘interpretación mundana’” (p. 193). Añade: “Yo creo que Lutero ha vivido esta mundanidad. (*Diesseitigkeit*)” (p. 195). Obviamente se trata de la mundanidad de un humanismo de la praxis. Para Bonhoeffer es el verdadero acceso a Dios. Se trata de una mundanidad, que hace visible el núcleo trascendental de la inmanencia (el núcleo celeste de lo terrestre).

Lo extraordinario de este análisis es que parece que una perspectiva para la cual Bonhoeffer no descubrió el acceso, haya sido descubierta por Marx y su formulación de la llamada mesiánica. Se trata de la formulación de una mundanidad que, según Bonhoeffer, puede desarrollar aquella vista del mundo, que él describe por su *etsi deus non daretur*.

Con eso resulta la formulación de Marx como la formulación más adecuada para poder exponer críticamente a las idolatrías como la religión neoliberal del mercado, como religión falsa o una de dioses falsos. Se trata de las religiones para las cuales el ser humano no es el ser supremo para el ser humano. Se ve enseguida que el criterio de la crítica de los ídolos o fetiches no puede ser, y por tanto no debe ser, un criterio religioso. No ocurre en nombre de un Dios verdadero frente a un Dios falso. El criterio no es ningún Dios, sino el ser humano (en cuanto ser supremo para el ser humano).

## **La prioridad del ser humano**

Lo que formula la llamada resulta de una manera muy parecida de una expresión que tiene una larga historia. Eso se hizo presente en una opinión de la canciller alemana Angela Merkel, cuando decía que la democracia tiene que ser conforme al mercado.

Nosotros vivimos en una democracia y estamos contentos por eso. Se trata de una democracia parlamentaria. Por eso el derecho de presupuesto es un derecho nuclear del parlamento. Por eso vamos a encontrar caminos para crear una cogestión parlamentaria de una manera tal, que sea a pesar de todo 'conforme al mercado', y por tanto se dan en los mercados señales correspondientes (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2016).

Por medio de protestas preguntaron por qué no sería el mercado la instancia que conforme a la democracia. Esta posición se puede expresar de la siguiente manera: "El ser humano no es para el mercado, sino el mercado es para el ser humano". La señora Merkel dejó bien claro que, según su opinión, el ser humano tiene que ser para el mercado como su instancia suprema, tiene que dejarse arrastrar por el mercado sin resistencia. Esto corresponde a la exigencia de la religión neoliberal del mercado.

Pero no se trata solo de la opinión de Frau Merkel. Como comenté anteriormente, los burócratas del partido Republicano de Estados

Unidos formularon en el año 1980 la declaración para la preparación del nuevo gobierno de Reagan, que llevó el nombre de Declaración de Santa Fe. Efectivamente se trata de una declaración de la fe de la religión neoliberal del mercado. Otra vez se trata de afirmar, que el ser humano es para el mercado. Eso se expresa por el hecho de que la declaración se refiera a “la propiedad privada y el capitalismo productivo”, que es a la vez celebrada como si fuera el cristianismo verdadero. De esta manera la burocracia del partido de Reagan, y detrás de ella la propia CIA, llegaron a ser la autoridad suprema en el campo de la teología. Defienden el cristianismo bajo la condición de que se base en la religión del mercado y del capitalismo. Si no, tiene su propia teología que condena el mismo cristianismo al trato inhumano que se tiene para los comunistas.

De esta manera la religión del mercado es transformada en el criterio de verdad para todas las demás religiones, que no pueden tener verdad si no coinciden con los fundamentos básicos de la religión del mercado. Así, una discusión con la propia teología es perfectamente innecesaria, pero a la vez imposible. De todas maneras, vale: el Dios verdadero es el Dios de las mercancías. La iglesia correspondiente es el mercado mismo.

Como ya he comentado, con Rockefeller como vicepresidente del gobierno de Nixon en el año 1969, en un viaje por América Latina, llegó a un resultado muy parecido. En su declaración posterior decía que la Teología de la Liberación es una amenaza para la seguridad de Estados Unidos. El resultado ha sido una catástrofe. A partir de ese viaje se realizó una de las grandes persecuciones de cristianos de nuestra historia. Miles fueron asesinados, muchos torturados hasta la muerte. Muchas monjas fueron violadas, sacerdotes asesinados, inclusive se mató a varios obispos. Una de las últimas acciones de esta persecución fue el asesinato de un grupo de jesuitas en El Salvador, 6 jesuitas y dos mujeres que les ayudaban. La responsabilidad la tienen tanto el gobierno de Estados Unidos como los gobiernos de los países afectados, que en su mayoría eran dictaduras totalitarias que adscribían a la Doctrina de la Seguridad Nacional. Se trataba

de mártires cuya muerte se justificó desde la religión neoliberal del mercado. Pero frente a estos mártires se dividió el propio cristianismo. Una gran parte apoyó esta persecución y otra vez se cumplió la palabra de Jesús: “E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios” (Juan, 6: 2).

Estos conflictos se expresan también en un lenguaje más bien teórico. La centralidad del ser humano como ser supremo para el ser humano apareció entonces de una forma muy especial: “El ser humano no es para el mercado, sino el mercado es para el ser humano”. Enseguida uno descubre que se trata de una expresión que también ya tiene miles de años. Eso recuerda una frase de Jesús que dice: “El ser humano no es para el sábado, sino el sábado es para el ser humano”. En vez del sábado también podemos decir domingo y en vez del domingo podemos decir día del Señor. Entonces cambia la apariencia de la frase citada de Jesús. Dice ahora que el ser humano no es para el día del Señor, sino que el día del Señor es para el ser humano. Yo supongo que el mismo Jesús ha tenido presente este significado de su frase. Esta frase ahora dice también: “Dios se hizo hombre, es decir, ser humano”. Entonces la frase revela que tiene un sentido altamente crítico frente a todas las autoridades, inclusive a los dioses.

Pero en la historia del cristianismo apenas se ha hecho visible esta crítica a las autoridades. Eso es comprensible, si uno recuerda, que la cristianización del imperio ha implicado a la vez una imperialización del cristianismo. Con el período constantiniano, el cristianismo se transformó en la religión de las autoridades. De eso sigue que no se haya desarrollado luego el contenido de la crítica de las autoridades propuesta en la frase de Jesús sobre el sábado, sino más bien se lo reprimió. Un nuevo desarrollo en la interpretación de esta frase parece posible recién hoy.

Pero tampoco el pensamiento del propio Marx, ni del marxismo que surgió luego, ha aceptado o continuado esta argumentación. Es importante discutir entonces las razones de por qué no se lo continuó, porque hacen ver una determinada deficiencia de la base de la argumentación del propio Marx.

## **El fracaso del proyecto de la abolición de las relaciones mercantiles**

Para la argumentación que el propio Marx hace e introduce, no tiene ningún sentido desarrollar una -aunque sea sumamente conflictiva-colaboración con el mercado porque se trata de la abolición definitiva del mercado. Por tanto, lo que se tiene que desarrollar son grandes esfuerzos para lograr la abolición del mercado. Desde este punto de vista, partir del mercado para intervenirlo, parece ser un reformismo falso que hace falta combatirlo. Yo estoy convencido que esta actitud le ha hecho a todo el movimiento socialista un gran daño. Sin embargo, hoy está en gran parte superada esta posición porque la imposibilidad de la abolición de las mismas relaciones mercantiles ha sido y es una experiencia dolorosa de la historia de los diversos socialismos. Por eso ahora hay que desarrollar una forma de praxis, que en cada momento parta de la convicción de que se pueden cambiar las relaciones mercantiles, pero no abolirlas. Hoy hay varios desarrollos teóricos en esta dirección.

Como consecuencia de ello, la imaginación del comunismo, que Marx desarrolla en 1844 en sus manuscritos económico-filosóficos, se transforma aquí en una imaginación trascendental. No pierde vigencia, sino que se transforma en un horizonte que se puede hacer presente, pero no realizar. Define valores fundamentales que siempre y en cada momento pueden aproximarse al interior de las instituciones como el mercado y el Estado. Llega a ser el núcleo trascendente de la inmanencia. Este concepto también se puede llamar el núcleo celeste de lo terrestre.

La convicción de la posibilidad de realizar estas imaginaciones del comunismo ha dañado mucho al movimiento socialista desde el siglo XIX. Sin embargo, se trata de un mito integrado por imaginaciones de lo que se puede realizar, que ha dominado toda la modernidad. Hoy este mito de la posibilidad ilimitada de realización dejó de ser la imaginación dominante en el pensamiento marxista

y por eso ha sido superado en un grado alto por su transformación en un concepto trascendental. Sin embargo, en nuestra sociedad, en la actual estrategia de globalización con su base en el pensamiento neoliberal, siguen todavía vigentes ilusiones de posibilidades ilimitadas que se expresan en su mito fundamental de la mano invisible, del automatismo del mercado y de la auto-regulación. Esta es una de las razones principales de la peligrosidad absoluta de la estrategia neoliberal en nuestro tiempo. Los neoliberales no tienen siquiera idea de lo que significa hacer una crítica de su propia razón utópica, que hoy sería necesaria frente a este neoliberalismo (Hinkelammert, 2000). Se trata de aquello que Kant en otro contexto llama una “ilusión trascendental”. Esta ilusión sobrevive hoy en toda la estrategia de globalización.

En el partido alemán de izquierda aparecen hoy conceptos desarrollados bajo el punto de vista de una crítica de la razón utópica. Un rol importante jugó en eso la diputada Sahra Wagenknecht. De esta manera, se aclaró que la alternativa para el capitalismo salvaje dominante no puede ser la abolición de las relaciones mercantiles y el dominio general de una economía planificada, sino que tiene que ser una intervención sistemática en el mercado y en los mercados. Eso llevó a un interés nuevo en la revisión de los antecedentes de las intervenciones en los mercados en el capitalismo del siglo XX. Con eso entró a la discusión un período del capitalismo, en el cual el propio capitalismo desarrolló una política de la intervención sistemática del mercado. Ese fue sin dudas el período después de la Segunda Guerra Mundial hasta fines de la década de 1970. Se discutió de nuevo, precisamente en la izquierda, la importancia del economista más importante de esta intervención sistemática en los mercados, Walter Eucken (1891-1950). Además, se volvió a discutir a aquellos políticos de la economía que impusieron esta organización de la economía en las décadas posteriores a la guerra. Se trataba en especial del ministro Ludwig Erhard y de Alfred Müller-Armack, su más importante colaborador. Fue el período más exitoso de un desarrollo económico en el capitalismo moderno, con tasas de crecimiento económico

extremamente altos y un crecimiento paralelo extraordinario de un importante Estado social. Eso entró ahora en la discusión de la izquierda. No significa copiar hoy o usar como modelo esta política económica anterior, sino de fundar cualquier otra alternativa política al capitalismo salvaje vigente en una política de intervención sistemática del mercado. Evidentemente, se trata muchas veces de otras intervenciones necesarias, como, por ejemplo, un cambio necesario de todo lo relacionado con la política de crecimiento económico y con la situación ecológica.

Sin embargo, desde finales de la década de 1970, el capitalismo se definió de nuevo como salvaje. La vuelta a este capitalismo empezó con el golpe militar chileno en 1973 y el desarrollo de los regímenes totalitarios de la Seguridad Nacional tanto en Chile como en otros países de América Latina. A eso le siguió la redefinición del capitalismo por Margaret Thatcher en Inglaterra y luego por Reagan en Estados Unidos, a partir de 1980. Eso llevó al llamado Consenso de Washington y a lo que se llama la política de globalización, que hoy se está transformando en una crisis mundial de todo el sistema económico y social, y también político.

Eso llevó a una importante redefinición de los propios partidos políticos que habían llevado la política de la intervención sistemática de los mercados. Se trata en especial de los partidos demócrata-cristianos y socialdemócratas. En Alemania se transformó radicalmente el partido demócrata-cristiano. Con eso su nombre “cristiano” se transformó en una especie de blasfemia. Hoy, ningún demócrata-cristiano podría proponer una política económica parecida a la que se desarrolló después de la Segunda Guerra Mundial, llevada a cabo por la propia democracia alemana con su ministro Ludwig Erhard (Hinkelammert, 1976). Todo el medio oficial y los medios de comunicación lo acusarían de extrema izquierda y lo tratarían como a un enemigo. Casi lo mismo ocurrió en la socialdemocracia alemana. El dogma de la religión neoliberal del mercado lo ha devorado todo.

Un cambio de este tipo tenía que tener consecuencias muy amplias para la crítica de la religión de Marx como parte esencial de

todo su pensamiento. Hay que recordar que el ateísmo de Marx no es metafísico o dogmático, como luego se impuso en la mayoría de los países socialistas. Para Marx, si no se puede probar la existencia de Dios, su no-existencia no se puede probar tampoco.

La crítica de la religión de Marx, como la de Feuerbach, es una crítica de la enajenación humana para la cual la religión puede ser un elemento clave. Marx pone, en el lugar de la enajenación humana, el problema del fetichismo. Por eso es entendida en su obra posterior toda religión –cualquier Sinaí–, como una ética heterónoma, que tiene que sustituirse por una ética autónoma. De eso se desprende que Marx espera de la superación de esta enajenación humana, o de este fetiche, el fin de la propia religión, que según él va a morir. Marx quiere abolir la producción mercantil, no la religión. Más bien parte de la convicción de que con la abolición de la producción mercantil se inicia la muerte de la religión. Por eso se pronuncia, junto con Engels, en contra de las propuestas de hacer depender la entrada en el partido socialdemócrata de la confesión de algún ateísmo de parte de la persona correspondiente. Esta declaración del ateísmo como condición de ingreso la exigieron muchos partidos socialistas después de la Primera Guerra Mundial.

El resultado que sigue es que la crítica de la religión tiene que cambiar una determinada dimensión, como consecuencia de la transformación del concepto de comunismo en un concepto trascendental. Como resultado de las experiencias del socialismo del siglo XX se transforma aquello que Marx critica en su crítica de la religión, en un adversario que no se puede abolir definitivamente. Se trata de que al comienzo llama enajenación humana y luego el fetichismo de la mercancía. La crítica de la religión de Marx no puede mantenerse como una posición anti-religiosa sino tiene que descubrir en la historia de la religión los muchos conflictos con estos fenómenos religiosos de los dioses terrestres, que no desaparecen y no desaparecerán.

Es ahora cuando la misma complejidad del presente es la que exige la crítica de la religión que Marx hizo. Precisamente no es refutada, sino interpretada de nuevo frente a los fenómenos nuevos. Sin

embargo, en esta forma es que se confirma en su validez. Se muestra entonces que la crítica de la religión de Marx es el resultado de una larga historia de la crítica de los ídolos, que viene, sobre todo, pero no exclusivamente, de la tradición judeocristiana. Sin embargo, se trata de una tradición que ha sido interrumpida frecuentemente y muchas veces considerada como herejía, y mantiene hoy esa posición de sospecha. De hecho, Marx la redescubre y la introduce en la sociedad moderna de una manera nueva y amplia. Estoy convencido que hoy vuelve a ser muy necesaria y se transforma en uno de los elementos fundamentales de una posible transición a la transmodernidad, como Enrique Dussel lo llama. Esta crítica de la religión no está refutada, como vimos, sino de nuevo confirmada en su validez.

En esta forma actual la crítica de la religión de Marx nos lleva a la confirmación de una tesis que ya antes hemos mencionado: “El ser humano no es para el mercado, sino que el mercado es para el ser humano”.

Eso no vale solo para el mercado, sino también para el dinero y el capital. De nuevo se trata de una exigencia universal. Como hoy el mercado es la más alta institución para estructurar toda la economía mundial, esta exigencia mencionada hay que ponerla al lado de la exigencia ya mencionada, según la cual ‘el ser humano es el ser supremo para el ser humano’.

Eso vale más allá de cualquier religión y de la religión misma. Enseguida se ve la cercanía que esta universalidad de las exigencias tiene con aquello, que en la Edad Media se llamaba derecho natural aristotélico-tomista. Pero este derecho natural no tenía el mismo grado de universalidad que hemos desarrollado aquí sobre la base del pensamiento de Marx y que es la base misma de la libertad humana. Hoy da lugar a un amplio humanismo de la praxis que es universal. La debilidad principal de este derecho natural aristotélico-tomista es que no transforma estos derechos en derechos humanos de la propia gente afectada, sino los considera una exigencia moral frente a las autoridades, que no puede ser reivindicado por esta gente derrotando estas propias autoridades.

## **El desarrollo libre de todos**

En el *Manifiesto Comunista*, Marx introduce un concepto que une en una síntesis los hasta ahora mencionados conceptos centrales, las imaginaciones universalistas según las cuales el ser humano es el ser supremo para el ser humano, como también la exigencia según la cual el ser humano no es para el mercado sino el mercado para el ser humano. Dice: “Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos”.

Esta asociación, en la cual el desarrollo libre es la condición del desarrollo libre de todos y de cada uno, presupone la validez de los conceptos universales mencionados y los implica. Por eso no se pueden dejar de lado los enunciados correspondientes del año 1844, que todavía no es “marxista”, como lo hace Althusser. Se trata del mismo que luego deja de lado la teoría marxiana del fetichismo declarándola una simple ideología y que a la vez sostiene que el marxismo no es un humanismo. Por eso insistimos que el pensamiento de Marx constituye un nuevo humanismo de la praxis.

## **El asesinato del hermano como asesinato fundante**

El lado humanista de toda la argumentación aparece en Marx en un lugar muy destacado. Se trata del final de su edición del libro *El Capital*, editado la primera vez en 1867. Tiene en ese tiempo un solo tomo. Luego y después de la muerte de Marx, Friedrich Engels compone dos tomos más a partir de los manuscritos no publicados. Quiero presentar una cita que se encuentra al final de toda su presentación de la crítica de la economía política en esa primera edición. Esta edición tiene 25 capítulos. Pero los capítulos 24 y 25 forman más bien un anexo referente a la historia del capitalismo, en especial a lo que Marx llama la acumulación originaria. Con el capítulo 23 termina su

teoría de la crítica de la economía política. La cita que me interesa consiste en las últimas frases de este análisis. Como se ve, se trata de un lugar muy especial y simbólico. Es el final del análisis teórico de la más grande obra suya que Marx personalmente edita. Dice Marx: “Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: *Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis*. El mismo Marx no traduce esta cita de Horacio del latín. Luego fue traducida, pero de manera problemática y confusa. En la edición de *El Capital* en castellano se traduce de la misma manera como en alemán: un duro destino atormenta a los romanos. Y el crimen del fratricidio. Aparentemente aquí el “duro destino” no es producto directo del “fratricidio”. Esta traducción es falsa. Debe decir: “Un duro destino atormenta a los romanos, el crimen del fratricidio”. Si citamos las siguientes dos líneas que Marx no cita expresamente, este significado se hace más obvio todavía: *ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus crúor* (desde que corrió la sangre inocente de Remi a la tierra, [hay] una maldición para los descendientes). Donde en las primeras dos líneas hablaba Horacio de un “duro destino”, ahora habla de una “maldición” para los descendientes.

Marx denuncia este asesinato del hermano, pero amplía el concepto más allá del concepto que probablemente tiene Horacio, que se refiere a Rómulo y Remo. Con eso hace alusión a la guerra civil romana que ocurre durante la vida de Horacio. Este restringe el concepto de hermano a esta relación en el interior de un pueblo, que para él es el pueblo romano. Por tanto, matar a otro romano es el asesinato del hermano, pero matar a un gallo o un germano no lo es. Marx se refiere a un concepto de asesinato del hermano en el cual todos los otros seres humanos son hermanos. En Marx es un concepto universal que imputa a Horacio. Pensando el asesinato del hermano en nuestra tradición occidental, se refiere más bien al mito de Caín y Abel. Podemos concluir que Marx interpreta el texto de Horacio a la luz del mito de Caín y Abel, es decir, a la luz de un asesinato universal del hermano, cuyo mito corriente en nuestra tradición es el mito de

Caín y Abel. Eso es el asesinato del hermano, como Marx lo concibe, pero refiriéndolo al texto de Horacio e interpretándolo a la luz del mito de Caín y Abel.

El resultado es importante. Demuestra que Marx ve a la sociedad humana en términos de la acusación del asesinato del hermano como asesinato fundante por superar. El lugar en el cual Marx establece esta referencia al fin de su obra central demuestra que quiere hacer ver toda su obra como un pensamiento desde la visión del asesinato del hermano. Entonces lo tenemos que ver como una obra a la luz de la tradición cultural judía, que está en conflicto con la interpretación que hace Sigmund Freud del asesinato fundante de la sociedad occidental por el asesinato del padre. Es entonces obvio que Freud falla en su análisis de la tradición judía y su referencia a un asesinato fundante. Ni ve y ni reconoce el punto de vista de la cultura judía.

Se trata de parte de Marx de una referencia indirecta a Caín. Pero es indirecta porque, supongo, no se quiere inscribir solo en una tradición religiosa determinada. Es una referencia, a la vez, a lo que constituye la dominación, que puede también denunciar el fratricidio, pero que lo comete en nombre de la persecución de los asesinatos del padre, que trata como el asesinato fundante. (Eso, por supuesto, vale ya antes de Freud.)<sup>1</sup> Más llama la atención que Marcuse, cuando quiere vincular marxismo y psicoanálisis, no percibe siquiera esta relación. Lo mismo vale para Erich Fromm. Marx, en cambio, la parece tener presente.

Lo interesante es que Marx en la cita anterior contrapone a la “vieja reina de los mares” (Inglaterra en su tiempo, Estados Unidos en el nuestro, Roma en la antigüedad) la “república gigantesca”. Es la sociedad civil desde abajo que constituye república y que no puede sino constituirse sin considerar el asesinato del hermano como asesinato fundante. Se trata de los movimientos de emancipación.

<sup>1</sup> Ver, por ejemplo, el drama de Friedrich Schiller: *Wilhelm Tell*. (*Guillermo Tell*). Gira alrededor de la problemática del asesinato del padre y el asesinato del hijo.

Aquí el humanismo de Marx se hace obvio y además se muestra que no se trata de un humanismo de sentimientos bellos, sino de uno de la praxis. Lo que se escucha desde lejos no es solo la novena sinfonía de Beethoven.

¿Puede haber para la crítica de la religión de Marx un Dios, que no sea un Dios falso?

Podemos seguir partiendo del concepto de Marx de “una asociación en que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos”. Como ya vimos se trata de un resumen sintético de lo que es un humanismo de la praxis como lo hemos presentado. El libre desarrollo de todos es posible si está asegurado el libre desarrollo de cada uno.

A esta acción, como acción de la humanidad entera, Marx la vincula con la auto-realización humana. Por eso dice que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos. O también, “yo soy si tú eres”. O, “yo me puedo desarrollar libremente si todos pueden también”.

En cambio, el desarrollo libre de algunos basado sobre la base de un desarrollo forzado y enajenado de los otros, hace imposible el desarrollo libre de todos. Eso vale, especialmente, cuando resulta dentro del mercado libre. Este mercado reprime el desarrollo libre de una gran parte de la humanidad, con el resultado de que la libertad de todos (inclusive aquellos que creen que se desarrollan en libertad) está afectada negativamente. El propietario de esclavos cree ser aquella parte de la sociedad que es libre. Comprueba su libertad haciendo la demostración de que domina a los esclavos de quien es propietario. Pero eso comprueba su falta de libertad. Se hace recién humano, cuando deja libre a sus esclavos. Eso expresa también el “yo soy si tú eres”.

Liberar a sus esclavos equivale a la auto-realización del dueño de estos esclavos, que es a la vez auto-realización de los otros. La auto-realización de los esclavos liberados es completa cuando también el propietario de los esclavos encuentra su propia auto-realización en esa liberación. Si algo se puede demostrar en la historia de

Estados Unidos es este hecho. Hoy, con el presidente Trump vuelven los dueños de esclavos que ya no tienen esclavos, por la liberación de esclavos impuesto por el presidente Abraham Lincoln y que ellos consideran ilegítima. Estos esclavistas sin esclavos consideran la liberación de los esclavos una injusticia cometida contra ellos, porque se trata de una expropiación ilegítima –además sin indemnización–, que intervino en su libertad. Hasta Milton Friedman consideraba la liberación de los esclavos como una injusticia porque había sido, según él, una intervención estatal ilegítima en el mercado libre.

Por supuesto, eso implica el tema de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Este ser supremo no es de ninguna manera Calígula o Nerón, sino todo lo contrario. No es un Dios despótico, porque ahora el ser humano es el ser supremo y no es ningún Dios de por sí. Si se crea ahora un Dios según la imagen del ser humano como el ser supremo para el ser humano, entonces no puede ser sino un Dios cuya voluntad es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Aquí Dios se hace humanidad, ser humano y no solo en términos religiosos, sino en un sentido antropológico.

Eso es el único Dios que, frente a la crítica de la religión, sea de Feuerbach o Marx, no puede clasificarse como un Dios falso. En el primero, la referencia es Spinoza. Dioses falsos son para esta crítica de la religión dioses que quieren ser el ser supremo para el ser humano. Son dioses de la enajenación humana que imponen esta enajenación como su voluntad y quieren eternizar eso.

Feuerbach dice sobre Spinoza:

La filosofía de Spinoza era religión; el mismo era un carácter. En él no se encontraba, como en innumerables otros, el materialismo en contradicción con la imaginación de un Dios antimaterial, antimaterialista, que en consecuencia impone como deber a los seres humanos exclusivamente tendencias y actuaciones antimaterialistas, celestes; porque Dios no es otra cosa que la imagen original, que impone un deber: cómo y qué es Dios, así eso debe, así y eso quiere ser el ser humano o por lo menos espera que alguna vez lo será. Pero solamente, donde la teoría no desmiente a la praxis, la praxis no desmiente a la

teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los librepensadores modernos y materialistas (Feuerbach, 1981).

La argumentación de Feuerbach es muy diferente a la de la crítica de la religión en el siglo XVIII, en el tiempo de la Ilustración. En este tiempo se preguntaba si hay un Dios o no. La religión –sobre todo la cristiana– fue vista como respuesta, o en el caso más extremo, como una estafa de los señores y los sacerdotes. Esta crítica de la religión era sobre todo y en la mayoría de los casos atea, y creyó haber dado una respuesta definitiva a la pregunta por la religión.

Para Feuerbach la pregunta si hay Dios o no es irrelevante, a pesar de que niega su existencia. Pero lo que le interesa a Feuerbach, y Marx sigue desarrollando, es la pregunta por el sujeto humano frente a la religión. Si hay un Dios o no, no cambia para nada la pregunta, de si el Dios en cuestión es falso o no. Para Feuerbach, es un Dios falso en el grado en el cual enajena al ser humano de sí mismo. Eso lo ve como el problema clave: si el ser humano se enajena en la religión de sí mismo o no. Es en este contexto que Feuerbach cita a Spinoza. Según Feuerbach, no hay conflicto entre el Dios de Spinoza y la superación de la enajenación humana. Feuerbach hasta lo celebra y dice que Spinoza es el “Moisés de los librepensadores modernos y materialistas”. Ve por tanto al Dios cristiano como un Dios falso, mientras que el Dios de Spinoza no le aparece como tal. Ese Dios está del lado del ser humano en su esfuerzo por superar su enajenación humana. No es un obstáculo de la auto-realización del ser humano como ser humano. Puede ser hasta una ayuda. Es decir que el criterio para la distinción de los dioses verdaderos o falsos es la auto-realización del ser humano.

Ahora resulta que este Dios, que no es falso, no por eso es el verdadero. Para el ser humano no puede haber un Dios verdadero como lo dice Bonhoeffer: Un Dios que hay, no existe y no puede haber. Un Dios que hay presupone su finitud. También lo dijo Buda cuando le preguntaron si hay un Dios y contestó que sostener que hay un Dios es falso; pero que no hay un Dios, es falso también (se trata de

la pregunta budista *mu*). La imaginación de un Dios verdadero va más allá de la imaginación de un Dios que no es falso. El Dios que no es un Dios falso puede haber, pero no un Dios verdadero. La catástrofe de la conquista de América se realizó en nombre del Dios verdadero. También valía: “El Dios verdadero es el Dios del dinero”. Eso ya vio Bartolomé de Las Casas y se opuso. Se dio cuenta que la crítica de la idolatría hay que hacerla en nombre del ser humano y jamás en nombre de algún Dios verdadero. Es decir, tiene que hacerse en nombre del ser humano como ser supremo del ser humano (Gutiérrez, 1992).

Es interesante que Hannah Arendt ya viera un punto de vista parecido en Juan Duns Scoto:

El milagro del espíritu humano consiste en que por medio de la voluntad puede trascender todo (*voluntas transcendit omne creatum*, como dijo Olivi) y eso es el signo del hecho de que el ser humano es creado según la imagen de Dios. La imaginación según la cual Dios le mostró su preferencia al ser humano cuando lo puso encima de todas las obras de su mano (Salmo 8) lo transformaría al ser humano solamente al más alto entre todo lo creado, pero sin distinguirlo absolutamente. Si el yo al expresar su voluntad hablara en su expresión más alta *Amo: volo ut sis*, “Te amo, quiero que seas” –y no: “Quisiera tenerte” o “Yo quiero dominarte”-, entonces se muestra capaz del amor, con el cual obviamente ama Dios a los seres humanos, que ha creado, porque querría que existieran y que él ama, sin desearlos” (Arendt, 2002).

Este *volo ut sis* se puede también traducir “quiero que tú seas *tú*”. Entonces está bien claro que cualquier Dios que no acepta eso es un Dios falso. Eso ya en Duns Scoto va en esta dirección, aparece luego de nuevo en Las Casas, Feuerbach y Marx.

Duns Scoto hace presente un Dios que está muy cerca del Dios Yahveh, que es muy diferente del Dios de Tomás de Aquino, desarrollado a partir de la metafísica de Aristóteles y que continuó su construcción de Dios en Agustín. El Dios de Duns Scoto se encuentra mucho más cerca al Dios Yahveh que a este Dios metafísico, aunque mantenga diferencias también del Yahveh clásico.

El Dios de Aquino domina toda la Edad Media y sigue hoy dominando en el cristianismo conservador. Este Dios es como un déspota legítimo que administra un infierno eterno. Hoy esta imagen de Dios ha colapsado en gran parte. Lo que Arendt siente es que la imagen de Dios, que también Duns Scoto tiene, concentra la atención. Es la imagen de Dios que domina en los primeros siglos del cristianismo y que está presente en Jesús y San Pablo. Pero está presente en la *apokatastasis* (la conciliación de todo) de Orígenes en el III siglo. Según esta conciliación, se van a reintegrar al fin todas las criaturas, inclusive hasta el diablo, por Dios en el sentido de una “integración de todos” en el circuito de la creación. Esta imagen de Dios ha sido considerada sospechosa de herejía desde el comienzo de la Edad Media, aunque nunca desapareció.

La imagen de Dios de Duns Scoto contiene algo, que nuestra ideología política apenas tolera. Es la llamada al ser humano a ser como Dios. No solo Dios expresa este *volo ut sis* sino que, como Dios, cada uno debe expresarlo frente a sí. Este “como Dios” se transforma en una declaración de la dignidad humana. Esto no es un simple invento de Duns Scoto sino se inscribe en una larga tradición anterior.

El nombre Miguel, del ángel central del “Apocalipsis” significa, traducido en nuestro idioma, ¿Quién como Dios? La respuesta es “todos somos como Dios” (Juan, 10: 34-36). Todos son como Dios quiere decir también los esclavos, las mujeres, y todas las naciones. Sin embargo, en el “Apocalipsis” aparece la bestia (cap. 13). Después de aparecer el ángel Miguel, aparece la bestia que es la presencia del anticristo. El texto dice que los partidarios de la bestia se inclinan frente a la bestia y gritan: ¿Quién como la bestia? (13: 4). Según el texto, todos se inclinan frente a ella. Pero para ellos la bestia es Dios y ellos no la llaman así, sino Dios. Por lo tanto, pronuncian la misma pregunta como la había preguntado el ángel Miguel: ¿Quién como Dios? Pero su respuesta es diferente, expresa lo contrario. Es la respuesta de la autoridad, es “nadie es como Dios”.

Con esto todo se da vuelta. Nadie es como Dios, nadie como la bestia. Nadie debe querer ser como Dios. Pronto se entiende que hay una

excepción. Es la autoridad del emperador. Este y sus representantes son la autoridad, que es como Dios. De eso sigue que quien quiere ser como Dios, quiere ponerse en el lugar de la autoridad legítima existente, quiere el poder absoluto, quiere el caos, quiere ser déspota. Según Camus, quiere ser un nuevo Calígula.

## **El pensamiento de Marx y el ser supremo para del ser humano en Camus**

Tanto en Goethe como en Feuerbach aparecía el ser humano, que es el ser supremo para el ser humano, como una imaginación unívoca de lo que es lo humano. Marx, en cambio, sostiene que no es necesariamente así. Puede ser también la imaginación de la inhumanidad y tener esta como su imagen (1966, p. 639, nota 59).<sup>2</sup> Pero en todos los casos, es este ser humano como ser supremo para el ser humano, la imagen del ser humano, en el cual se puede reconocer de alguna manera.

Camus (1978) muestra para este problema una incomprensión radical correspondiente. Dice: “El ateísmo marxista es absoluto. Pero, no obstante, vuelve a poner al ser supremo al nivel del hombre. La crítica de la religión lleva a la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre. Desde este punto de vista, el socialismo es una empresa de divinización del hombre y ha tomado algunas características de las religiones tradicionales” (p. 179). Quisiera enfrentarme un poco más extensamente con esta cita. No se trata de la opinión de Camus, sino que se hace aquí parte de una muy extendida crítica a Marx, que a la vez refleja la tendencia de casi toda crítica dominante hoy al socialismo. Para esta crítica a Marx es simplemente una “no-persona”. Se trata de la crítica anticomunista: quiere ser como Dios.

<sup>2</sup> “Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza”. Aquí la palabra imagen se usa en el sentido de visión desde las relaciones de la vida real, que en este caso son las de la burguesía misma. Se puede entender cuál Dios se crea esta burguesía cuando inventa un Dios celeste.

Eso empieza con la tesis que afirma que la reflexión de Marx sobre el ser humano como ser supremo para el ser humano es un “empresa de divinización del ser humano” y que con eso ha asumido “características de las religiones tradicionales”.

Sin embargo, el texto de Marx dice lo contrario: el ser supremo para el ser humano no es ningún Dios, sino el ser humano mismo. Tampoco el ser supremo es presentado por alguna persona humana o divina, que representaría este ser supremo, sino cualquier persona humana en cuanto tiene un comportamiento “humano”. Todo es una llamada al humanismo y eso significa una llamada a hacerse humano. Entonces aparece la pregunta ¿qué es este humanismo para Marx? Camus ni siquiera hace esta pregunta. Pero nosotros tenemos que hacerla.

En vez de formular la pregunta, Camus procede en términos dogmáticos. Nos comunica que Marx quiere divinizar al ser humano. Sin embargo, no dice ni aquí ni en todo el libro qué tipo de Dios él imputa a Marx. No hace ni siquiera la pregunta, porque le parece peligroso que alguien quiera ser como Dios: el de Napoleón, el de Hitler, el de Reagan o de Trump, el Dios de los teólogos de liberación, el de Dietrich Bonhoeffer o de Karl Barth, o algún Dios de la india o cualquier otro. Camus se comporta como si todos los dioses fueran lo mismo.

Camus publica este libro en el año 1951. Años antes había publicado la obra de teatro *Calígula*, uno de los más crueles y más perversos emperadores romanos. Supongo que también Camus cree que Calígula se transformó en lo que era, porque quería ser como Dios y como emperador romano se lo consideraba efectivamente así y lo veneraban como tal. Parece que Camus quiere insinuar que Marx en realidad aquí anuncia su intención de hacerse como Dios y dar luz para algún nuevo Calígula. Eso corresponde a una amplia manipulación de opiniones de parte de la derecha. Por eso puede decir hacia el final de su libro sobre los anarquistas rusos, en contra de los cuales se expresa Kaliayev y sus hermanos:

Por falta de algo mejor se han divinizado y con eso empezó su miseria: estos dioses tienen ojos ciegos. Kaliyev y sus hermanos del mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rechazan el poder ilimitado de dar la muerte. Elijen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original de hoy en día: hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser Dios (p. 283).

Ahora sostiene algo que es absolutamente indefendible. Él dice que uno se hace un ser humano por el rechazo de ser Dios. Tampoco ahora no pone la pregunta de qué Dios se trata. Sea el Dios que sea, según Camus, Dios es siempre alguien que es un déspota y cuyo despotismo y arbitrariedad es legítima. ¿Cuál Dios es ese? Es siempre el mismo y ahora menciona un criterio determinado de lo que es este Dios: él tiene el poder ilimitado de dar la muerte. Este Dios lo construye de una manera tal que este poder de dar la muerte implica una arbitrariedad completa. Dios es entonces un déspota arbitrario que decide sobre la vida o la muerte de manera arbitraria. No menciona otro tipo de dioses, ni siquiera como posibilidad teórica. Dios es eso y nada diferente. Entonces concluye para su no-persona Marx, que este quiere ser un ser así y postula eso como significado del ser supremo para el ser humano en Marx. Eso es filosofar con el martillo que ha conocido y aprendido entre otros de Nietzsche.

Toda la argumentación de Camus frente a Marx no da en el blanco. Marx no tiene de hecho ningún Dios como referencia de su argumentación, ni siquiera de manera indirecta. Marx dice lo que quiere decir; sí habla del ser humano como ser supremo para el ser humano. Además, lo dice en la misma frase que Camus cita. Pero Camus falsifica esta frase al no citar su segunda parte. La frase entera, cuya primera parte Camus cita, le permite dar una incierta plausibilidad a su resultado, que es la siguiente: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1964, p. 230).

Marx define muy claramente el ser supremo que el ser humano es para el ser humano. No se trata de ningún hombre específico, sino de la exigencia frente a cualquier persona humana, de asumir el imperativo categórico como Marx lo define y, por tanto, de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano, sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. El ser humano se asume como ser supremo para el ser humano, siempre y cuando se pone de lado de aquellos que están humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados. Por supuesto, Camus podría postular un Dios que pida eso al ser humano por el hecho de que él mismo como Dios asume esta posición también. En este caso, esta divinización sería en el mismo acto la humanización de la cual se trata para Marx. Pero Camus ni siquiera ve esta dimensión.

Eso es el contenido del humanismo de la praxis que Marx hace presente. Este contenido Camus lo esconde intencionalmente para tener la posibilidad de denunciar a Marx como un Calígula potencial. Camus se ciega a causa de su anticomunismo. Al final confirma lo que Thomas Mann decía cuando llamaba al anticomunismo la mayor tontería del siglo XX.

De todas maneras, Camus cuando habla sobre las perspectivas de la acción vista desde la rebelión, tiene una posición muy parecida a la de Marx. Para mí, Camus sigue siendo un gran pensador, excepto que hable sobre el comunismo o el pensamiento de Marx. Esa parece ser la razón del conflicto entre Camus y Sartre.

## **La apertura de la crítica de la religión de Marx**

De esta manera resulta que la crítica de la religión marxiana queda abierta. Es unívoca en lo que se refiere a su concepto universal de libertad y a su humanismo de la praxis. Si eso desemboca en alguna imaginación de Dios o no, no se puede decidir unívocamente. El resultado puede ser tanto el ateísmo como una determinada fe en Dios. En ambos casos, el concepto del humanismo de la praxis da el

criterio de decisión que tiene que distinguir falsos dioses, pero también falsos ateísmos. Si son falsos o no, depende de su relación con el concepto universal de libertad y el humanismo de la praxis. Así, el criterio de verdad siempre es el propio ser humano. No lo puede ser ninguna especial voluntad de Dios o cualquier ciencia con resultados diferentes. En última instancia, todo se orienta a que el ser humano es ahora el criterio de verdad. La capacidad de convicción de una imaginación de Dios, que desde el punto de vista de la crítica de la religión de parte de Marx no puede refutarse, es resultado del hecho de que la propia contingencia del mundo no es superable para ninguna praxis humana. Se trata del hecho de que las imaginaciones trascendentales (como el comunismo en la tradición socialista o el reino de Dios en la tradición cristiana) de por sí no pueden realizarse y que el ser humano es mortal. En última instancia, el criterio según el cual se puede juzgar sobre cualquier Dios y decidir si se trata de un Dios falso o no, es el criterio del sacrificio humano. Cualquier Dios que exige sacrificios de la vida humana es un Dios falso.

Resulta entonces la siguiente imaginación: Dios está preso por su propia creación y sigue preso. Sin embargo, hay un problema psicológico: Dios implica la posibilidad que las imaginaciones trascendentales del tipo del comunismo, del reino de Dios o del reino mesiánico, que no pueden realizarse por la acción humana, que es instrumental, y nunca pueden ser sino orientaciones para acciones, que en última instancia se hacen posibles, si Dios recupera su poder perdido y resulta posible una nueva creación.

Navida Kermani (2005) se refiere a eso con una reflexión interesante:

Hiob (6: 14) llama al Dios, que él considera responsable de la injusticia que ha sufrido, que le amarra el pie en un bloque (13: 27) y que se comporta como un déspota El schadday. Donde en la biblia hebrea se insinúa la omnipotencia de Dios, ella normalmente no se une con la bondad (así también en Isaías, 16: 6; en Joel, 1: 15; en Ruth, 1: 20). Dios no puede dejar empezar así no más el reino del amor; *la imposición de su dominio depende de que los seres humanos lo quieran*, como eso

expresa la palabra judía de los 36 justos, a los cuales Dios tiene que esperar. La buena creación llega hasta el punto, hasta que Dios la creó; pero en muchos lugares y siempre de nuevo viene el desorden natural como existía antes de la creación. “Al comienzo Dios creó el cielo y la tierra y la tierra era caos y confusión” (Génesis, 1: 1). La palabra hebrea para “caos y confusión” es Tohuwabohou y significa entre otros lo inhóspito del desierto. Los exégetas hablaban del caos como un estado, en el cual ocurrió la creación por Dios. Como en esta visión de Dios la creación todavía no ha terminado no sorprende el caos o la maldad, sino más bien la intervención de Dios, de la cual depende lo bueno (p. 124).

## **Reflexión final**

Las conclusiones que Marx saca de su crítica de la religión presuponen que la imaginación marxiana del comunismo es algo que se puede realizar con la práctica humana. De eso sigue la muerte de la religión como consecuencia de la realización del comunismo. Sin embargo, si la imaginación del comunismo resulta no realizable, entonces cambian las conclusiones que se derivan de la crítica marxiana de la religión. Por eso, no se trata de una refutación de esta crítica de la religión, sino un cambio del juicio sobre la realidad.

Podríamos tomar otro ejemplo. Supongamos que el reino de Dios, que el cristianismo espera, fuera humanamente realizable. Entonces, como consecuencia, el Dios cristiano, que hace presente este reino de Dios, sería también superfluo. La fe en este Dios entonces podría morir. Sin embargo, si partimos de la imposibilidad de realizar este reino de Dios como meta, entonces sigue vigente que hay dioses falsos terrestres que niegan que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Por tanto, sigue la posibilidad de una imaginación en la cual se imagina a un Dios cuya voluntad es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Este Dios entonces no sería un Dios falso. La condición para esta argumentación es que se entienda la

crítica de la religión de Marx y Feuerbach, lo que desgraciadamente es algo escaso. Se ve entonces, que esta crítica de la religión que Marx hace se puede integrar en una tradición cultural judeo-cristiana de milenios y que es de hecho una grande, importante y quizás, hoy, una decisiva contribución para esta cultura.

## 6. ¿Qué significa hoy una sociedad alternativa?

Vivimos bajo una nueva infalibilidad a la cual se da una validez absoluta. Se trata de la infalibilidad del mercado. Se ha desarrollado históricamente pero nunca como hoy. Adam Smith la describió como la “mano invisible” del mercado, una expresión que Newton había usado para la explicación del movimiento de los planetas alrededor de la tierra y antes la imaginación de la antigüedad y especialmente de la griega y romana para explicar el orden del cosmos por la mano de algún Dios. Pero en Smith no era todavía la imaginación de un mercado total. También, el mercado imaginado era todavía bastante imperfecto y necesitaba intervenciones para funcionar. Recién la teoría económica neoliberal presenta el mercado como infalible y total, y por eso concibe un totalitarismo del mercado.

### **La infalibilidad del mercado y la religión neoliberal del mercado**

Este desarrollo de la concepción de la infalibilidad del mercado está estrechamente acompañado por la divinización del dinero. También

existe desde la antigüedad. Hasta Jesús la constata y sostiene que no se puede servir a dos señores: Dios y el Mamón. La palabra Mamón significa aquí el dinero como Dios, que es un Dios terrestre. Esta divinización del dinero luego mostró cada vez más rasgos con el tránsito a la modernidad. Tanto Shakespeare como Goethe hacen ver eso, junto con muchos otros escritores de su tiempo, especialmente desde el renacimiento.

El texto siguiente es de Hayek (1990), gurú principal del neoliberalismo desde mitad del siglo XX: “En su aspecto religioso, dicha interpretación (del mercado FJH) queda reflejada en ese pasaje del *padre nuestro* que reza; ‘hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo’, y habla igualmente en la *cita evangélica*: ‘No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca’” (p. 44; San Juan, 15: 26).

Según Hayek, el mercado habla a través del padre nuestro y frente a eso, la persona neoliberal contesta con las mismas palabras de este padre nuestro diciendo al mercado: “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”. El mercado sigue hablando por medio del Evangelio de San Juan y dice a sus creyentes con la voz de Cristo: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca”.

A partir de esto Hayek puede hablar de la sabiduría del mercado y adjudicarle la capacidad de tomar decisiones perfectas o casi perfectas, que en cada caso se acercan más a la más alta eficiencia posible que cualquier intervención humana podría lograr. Resulta algo como la omnipresencia y la omnisciencia del mercado. El ser humano solo actúa responsablemente si entrega al mercado como última instancia toda responsabilidad por el resultado de sus acciones.

Se trata de una religión, aunque sea una de dioses terrestres, como Marx la llamó al comienzo. Sin embargo, Walter Benjamin en sus discusiones sobre el capitalismo como religión vuelve a hablar de dioses, porque la palabra fetiche no se pudo imponer en las discusiones.

Con eso hemos presentado algunos rasgos principales de la religión neoliberal del mercado y se ha indicado algunos mitos con los cuales opera.

## **La función inquisitorial de la religión del mercado**

Tomando en cuenta estos conceptos fundamentales es posible comentar un conflicto en Alemania, como un choque entre la coalición gobernante de demócrata-cristianos y socialdemócratas y el partido Die Linke (izquierda) y que tiene significados interesantes también fuera de este país. Se trata de que la coalición gobernante quiere dejar pasar sin mayores discusiones un número de artículos de la constitución. Se trata de anular casi todas las garantías constitucionales para un Estado social en Alemania, que fueron introducidos por los autores de la constitución de 1949. En el parlamento se produjo una discusión sobre la privatización de todas las autopistas del país entre esta coalición ampliamente mayoritaria y el partido de izquierda. La diputada de izquierda Sahra Wagenknecht (2017) decía: “Para ustedes no se trata de promover una mejor infraestructura y más inversiones. En la privatización de las autopistas se trata de entregar a los bancos, los seguros y otros inversionistas grandes posibilidades de inversión lucrativas y libres de cualquier riesgo”. Se trata evidentemente de un simple juicio de hechos, que además es difícil negar. A partir de este juicio, Wagenknecht dice: “Eso permite la siguiente conclusión: a ustedes les importan más los deseos de ganancias de la compañía Alianza y de otras empresas financieras que los intereses de las ciudadanas y los ciudadanos”. Es un juicio perfecto a partir de la validez de un juicio de hecho. Pero la reacción en el parlamento fue irracional. Hubo gritos de parte de representantes de la Coalición. Uno me impresionó más. Decía: “arrogancia y tontería”.

No descubro ni arrogancia ni tontería, pero estoy convencido de que no se trataba de una ofensa consciente, sino que se gritó con convicción. Creo que quien decía eso está convencido, que es cierto lo

que grita. La pregunta es más bien cómo es posible que alguien razonable no se dé cuenta que la diputada dio un juicio serio, legítimo y que no contiene ninguna ofensa. Entonces, ¿por qué es malo decir eso? Podríamos decir también que toda esta condena es ideológica. Pero no es muy cierto. Por lo menos, si suponemos que una ideología miente. Estos gritos vienen de gente que sin duda violan la verdad, pero a la vez la pregunta sigue si en este caso es una mentira. El que pronuncia esta ofensa está convencido de que la posición de la señora Wagenknecht es arrogante y tonta.

Eso me parece consecuencia de su religión neoliberal fanática del mercado. Se trata de una condena religiosa según lo que se conoce de los inquisidores de la Edad Media. La diputada pronuncia dudas sobre una acción según criterios del mercado, en este caso la privatización. Para la religión del mercado es inaceptable. Ella es una infiel. Al serlo, por supuesto, es arrogante y tonta.

Ahora podemos entender aquel grito absurdo. Tiene una racionalidad aparente que lleva a la incapacidad de ver la realidad. Para la persona que gritó es el propio mercado y jamás, dada su religiosidad de mercado, cualquier juicio de hecho sobre la realidad. Estos juicios para esta religión del mercado son ilegítimos siempre y cuando llevan a tener dudas sobre la validez del mercado como criterio de la verdad.

Con el actual papa Francisco ocurre algo muy parecido. Él dijo: “esta economía (el capitalismo actual) mata”. Eso es un juicio de hecho que se refiere a la realidad visible y que obviamente es cierto. Hay que mirar las reacciones más frecuentes de nuestros medios de comunicación. En su mayoría tienen una reacción casi igual a la anteriormente descrita frente a la diputada Wagenknecht. Cuando dicen muy poco, dicen que lo que dijo el Papa es “insensato”. También para el Papa vale la inquisición de la religión del mercado.

El primer gran proceso en nuestra historia, en el cual se puede mostrar la relación visible con los juicios de hecho y su rechazo en nombre de la ideología y la religión, es el famoso proceso de un tribunal de la inquisición en contra de Galileo Galilei en el año 1633,

cuando es condenado y preso el resto de su vida (1633-1642). Él había seguido la teoría de Copérnico, según la cual la tierra da la vuelta al sol y siguió desarrollando esta teoría argumentando, por supuesto, por medio de juicios de hecho. El tribunal no discutía estos juicios, pero lo condenó como hereje por el hecho de que se atrevía a poner estos juicios por encima de las argumentaciones en nombre de la verdad de la religión. Hasta es probable que haya sido denunciado como ocurrió con la diputada Wagenknecht.

Se trata de una forma de condena muy específica para la modernidad y que siempre recurre a una relación de tipo religiosa. Solamente maneras de pensar religiosas pueden condenar juicios de hecho de por sí. No se trata de juicios de valor, que condenan al acusado, sino de la condena de determinados juicios de hecho en nombre de la construcción de mitos, como es el caso en los mitos del mercado. La religión del mercado está siempre contenida en estos mitos. Los juicios de valor son muy diferentes y jamás pueden condenar juicios de hecho. Hoy la religión neoliberal del mercado resulta la forma más importante de este tipo de prohibición religiosa de determinados juicios de hecho.

Sin embargo, al lado del grito “arrogancia y tontería” de parte de los representantes de la coalición gobernante en el parlamento alemán, hay otro grito que también es de interés. Este grito decía: “De nuevo vienen Adenauer y Erhard”. Se trata de una denuncia referida menos a Adenauer y más sobre Erhard en el primer tiempo después de la Segunda Guerra Mundial y el principal colaborador Müller-Armack, para quienes, la “economía social del mercado” está en una relación complementaria con la justicia social. Una relación de este tipo entre economía social del mercado y simplemente economía del mercado hoy no se puede ni siquiera discutir en serio en los círculos de los partidos demócrata-cristianos y la socialdemocracia.

Por eso, las posiciones de Erhard y Müller-Armack, y también de alguna manera de Adenauer, son consideradas opiniones de la extrema izquierda. Lo mismo vale para la gran mayoría de los países de Europa y de América Latina, donde los políticos económicos de los

primeros decenios después de la Segunda Guerra Mundial casi no se mencionan y los estudiantes de economía casi no estudian nada referente a ese tiempo. Por eso, después de haber estudiado economía, no saben casi nada de ese tiempo. Cuando J. Corbyn empezó a desarrollar su programa actual, lo atacaron por ser pretendidamente de extrema izquierda, aunque solo siguió la tradición de la política económica posterior a la guerra.

De hecho, la política económica de estos países después de la Guerra es cercana a lo que son hoy las políticas que propone la izquierda y que son de una intervención sistemática en los mercados orientada a metas de justicia social, aunque no son iguales o copias. Eso está vinculado con el hecho de que la orientación socialista se orientaba por una planificación central que efectivamente colapsó. Como consecuencia, las orientaciones de la izquierda se refieren en general a una sistemática intervención en los mercados. Por eso no sorprende que la política económica alemana posterior a la Segunda Guerra Mundial sea recordada por economistas que se encuentran cercanos al partido de izquierda. Entre ellos, la diputada Wagenknecht. Se entiende mucho mejor porque es atacada por nuestra prensa pretendidamente libre.

Eso llevó a una profunda redefinición de la izquierda. Se trata, por un lado, de nuevos personajes como Jeremy Corbyn, en Inglaterra, y Bernie Sanders, en Estados Unidos. En España apareció un nuevo partido de izquierda llamado Podemos y en Grecia con el nombre Syriza. En el partido de la izquierda alemana ocurre un proceso parecido, como en muchas partes de América Latina (Bolivia, Ecuador, Venezuela, México, Brasil). En muchas partes el sistema intenta suprimir estos desarrollos. La forma bárbara en la cual el ministro de Hacienda alemán ha tratado a Grecia, transformándola en una especie de colonia demuestra el odio y el miedo que se cultiva frente a estos desarrollos. El ministro Schäuble incluyó en la lista de las condiciones que Grecia debe atender, como consecuencia de una deuda externa de hecho impagable, la exigencia de anular las prohibiciones de venta en los centros comerciales y supermercados los

días domingo. Obligó a ese país dar una nueva libertad a la religión del mercado. Los griegos visitan estos centros comerciales el día de domingo en lugar de visitar sus iglesias. Tienen que servir al Dios verdadero porque es el Dios del mercado. Schäuble mostró un sentido muy claro para lo que es la religión del mercado.

### ¿Cuáles dioses son dioses falsos?

Es una faceta de la religión del mercado que aparece tantas otras religiones. Algunas prohíben a sus fieles ver la realidad sin prejuicios. Donde la realidad no coincide con lo que la religión del mercado no acepta, sirve el ¡ay! de la realidad de aquellos que insisten en la realidad de los hechos y que declaran los mitos del mercado como fe falsa. Por lo menos se les prohíbe ejercer su profesión, hasta se los denuncia como “chantajistas morales”.<sup>1</sup>

Lo que hacen (y lo que hace también la diputada Wagenknecht) es visto desde esta posición del mercado sagrado como blasfemia que ofende el mercado, el dinero y el capital. El partido socialdemócrata comprueba por medio de su participación en la religión del mercado que se ha convertido al mercado y que por tanto para él ya no valen argumentos tampoco.

Quien quiere recuperar esta realidad hoy es denunciado como “hombre bueno”. Para ellos, este hombre es lo peor de lo que un

<sup>1</sup> Eso lleva inclusive al siguiente llamado que implica un llamado al suicidio colectivo de la humanidad: “Dos días después de la decisión del presidente Donald Trump de rescindir el acuerdo de París sobre el clima, el llamado círculo de Berlín (Berliner Kreis) de los partidos demócrata-cristianos alemanes exigió un cambio de línea de la política alemana del clima. En un documento de 6 páginas, el grupo conservador exige un fin del “chantaje moral” de los investigadores del clima y la “despedida de metas especiales alemanas” en la lucha en contra de los gases venenosos. Ellos escriben que las chances que se derivan del derretimiento del hielo polar (el pasaje del norte sin hielo, nuevas posibilidades de pescar, posibilidades de encontrar más materias primas) son más grandes que los “posibles efectos ecológicos negativos” *Die Zeit* Online, 3/6/2017. El mercado siempre tiene razón, inclusive si nos lleva al suicidio colectivo de la humanidad. Todo lo otro es “chantaje moral”.

hombre puede ser. Los que hacen esta denuncia se ven a sí mismos como “hombre malo” o monstruo. Es su ideal ser un hombre malo. Por eso también pueden decir que necesitan ayudantes y ejecutivos con “instinto asesino”, con *Killerinstinkt*.<sup>2</sup> Ser un monstruo humano se transforma en una exigencia moral de esta religión neoliberal del mercado. Se trata de un nihilismo sin límites.

Me parece claro que frente a estos fenómenos no es suficiente la crítica de la ideología. Resulta que hay un estrato religioso que va más allá del ámbito de la propia crítica de la ideología. Se trata de que constantemente la ideología se transforma en religión. Estos dioses del mercado hablan y dicen:

Todo eso es solamente un signo de nuestra cultura. Lo que fomenta al mercado, a la vez y necesariamente fomenta también al ser humano, así son nuestros valores. Nada fomenta tanto al ser humano como el fomento del mercado. Para aquellos, que fomentan el mercado, se trata de un acto de humanismo puro, del amor al prójimo, el servicio al ser humano y a nuestros valores más altos, un servicio al Dios verdadero, que resulta ser el mercado.

Ha surgido una verdadera obsesión por el mercado. Que este servicio al ser humano quiere también compensarlo en términos monetarios parece ser algo obvio y muy humano. Y cuando se celebra este servicio, escuchamos la novena sinfonía de Beethoven. Mejor todavía, en la Elbphilharmonie (la nueva construcción en Hamburgo).

Eso es religión, sin duda. Sin embargo, es la religión de dioses falsos. Se trata de los dioses que Marx llama terrestres (luego fetiche). Son falsos porque sacrifican seres humanos y sus vidas. Esta religión del mercado es puramente sacrificial, que constantemente ofrece sacrificios humanos. Sus creyentes están seguros que dichos sacrificios

---

<sup>2</sup> El presidente de Nestlé declaró, que necesitaba colaboradores con *Killerinstinkt* (revista *Der Arbeitgeber*, 1/1991). A él siguió el autor de bestsellers Jack Trout que decía que el ideal de la competencia es la “killer-competencia” (diario *Tagesanzeiger*, 10/9/2001) Ambas referencias tomadas en Spieler, Willy. (2002). Orden político liberal – ¿libertad para los poderosos? En: *Neue Wege*. September 2002, p. 252.

pueden aplacar la rabia de los dioses del mercado y asegurar la gracia de este Dios. Por eso son dioses falsos, son ídolos. Hoy la religión neoliberal del mercado es el gran representante de esta exigencia de sacrificios humanos a favor del mercado.

En este caso de la religión del mercado vemos una sobrevivencia poderosa de imaginaciones religiosas primitivas y de sus mitos de sacrificios humanos. Hoy estos sacrificios son los mismos y probablemente todavía más frecuentes de lo que han sido alguna vez.

### **El retorno necesario de la crítica de la religión como una parte irrenunciable de la crítica del capitalismo**

Casi todo el mundo participa en esta religión, por lo menos los demócrata-cristianos, los socialdemócratas y el AfD (nuevos movimientos de ultraderecha alemanes). Los demócrata-cristianos quieren la gracia de Dios y para ellos es razón suficiente privatizar las autopistas. El Dios, que es el mercado, los va a compensar. Esta religión no discute razones y la prensa hace genuflexiones. La propia libertad de prensa se transformó en un encadenamiento de la libertad de opinión. Como esta prensa es propiedad privada, cumple con la condición necesaria para tener la bendición del Dios del mercado. Pero jamás debemos olvidar que el derecho humano correspondiente no es la libertad de prensa, sino la libertad de opinión. La libertad de prensa es un derecho de mercado, la libertad de opinión es derecho humano. Siempre hace falta concretizar la libertad de prensa de una manera tal, que respete lo más posible la libertad de opinión. En las últimas décadas hemos vivido una política en sentido contrario, que limitaba el derecho humano de la libertad de opinión para someter la opinión pública a puros controles del mercado. Nuestra religión del mercado ha abolido la mayor parte de los derechos humanos y se aprovecha de la libertad de prensa. Hace falta recuperar la libertad de prensa a partir de un nuevo apoyo a la libertad de opinión.

Pretendidamente estos dioses terrestres nos regalan el crecimiento económico. Por eso pretenden tener participación en los resultados, y pretendidamente lo merecen. El jefe del banco Goldman Sachs<sup>3</sup>, Lloyd Blankfein, dice de sí mismo “estamos participando en ‘la obra de Dios’”. Frente a eso hasta la ganancia más alta resulta muy poco, demasiado poco y hasta miserablemente poco. Se nota que esta religión del mercado está llena de magia. Uno de estos economistas entregados a esta magia es Laffer, quien en su entusiasmo por Trump anuncia para el futuro situaciones “paradisíacas” (*Die Welt*, 2017).

Por tanto, si queremos otra vez una política a favor del ser humano, necesitamos a la vez esta crítica de la religión que no se puede reducir a una crítica de la ideología. Es necesaria para poder poner de nuevo al ser humano en el centro, donde hoy se han ubicado los dioses del mercado, del dinero y el capital. Y eso precisamente significa reconocer al ser humano como ser supremo para el ser humano en lugar del mercado, del dinero y del capital. No solo Marx asume esta posición, también el Papa en Roma, que está convencido que la voluntad de Dios es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. De esta manera se ve que no todo es religión del mercado. Hoy el pensamiento marxiano y el cristiano se encuentran en este punto decisivo. Que se crea en aquel Dios, en el cual cree el Papa, no es de por sí lo más importante. Lo es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. El mismo Papa dice eso expresamente y muchos marxistas expresan ideas muy parecidas, aunque desde el punto de vista de Marx.

Se trata, entonces, de enfrentar críticamente la argumentación política actual y su capacidad o incapacidad de entrar en discusiones

<sup>3</sup> “Esta semana, Lloyd Blankfein otra vez ha dicho una de esas frases que enojan a los críticos del capitalismo mundial. El candidato a la presidencia de Estados Unidos, Bernie Sanders, es ‘potencialmente peligroso’ porque denuncia públicamente a ejecutivos de finanzas, se quejó el jefe del US-Banco Goldman Sachs, que ya había sostenido que él mismo ‘ejecuta la obra de Dios’” (*Süddeutsche Zeitung*, 4/2/2016). Sanders llama codicia (greed) a aquello que Blankfein considera un acto de fe y una prueba de su piedad frente al Dios del mercado. Él es uno de los grandes santos de esta religión del mercado.

reales. Hacen falta estrategias nuevas de argumentación, que incluyan la dimensión de la religión del mercado para darle inclusive un lugar especial. El punto de partida de esta estrategia tiene que ser que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, frente al sometimiento del ser humano bajo el dictado del mercado, que es sencillamente el dictado de las clases dominantes. Lo que se trata es de un humanismo de la praxis. Se enfrenta a una lucha de clases desde arriba que tenemos que limitar y derrotar. Esta lucha se complementa con su religión neoliberal del mercado, que ni si quiera tiene ningún temor en llamarse cristiano y abusar del nombre cristiano en favor de sus intereses. En lugar de esta lucha de clases desde arriba necesitamos una intervención sistemática y democráticamente legitimada en el mercado a favor del ser humano como ser supremo para el ser humano y a favor de la naturaleza. Se trata de sustituir la lucha de clases desde arriba por una democratización capaz de limitar o superar el sometimiento de la democracia bajo las fuerzas del mercado y, por tanto, bajo esta lucha de clases desde arriba. Se trata de sustituir la posición general según la cual la democracia tiene que ser conforme al mercado describiendo y desarrollando la posición en la que el mercado tiene estar conforme a la democracia y la voluntad de todos y preferentemente de los más necesitados. Solo de esta manera el ser humano, que es el ser supremo para el ser humano, puede transformarse en el centro de todas nuestras relaciones sociales. Eso es la democracia, de la cual se trata. Marx la describe así: “Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: *Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis* (Un duro destino atormenta a los romanos: el crimen del fratricidio)” (Horacio citado en Marx, 1966, I, capítulo 23).



## 7. Crítica de la ideología y crítica de la religión: como el sueño de la razón produce monstruos

La naturaleza externa al cuerpo humano es como el cuerpo ampliado del ser humano. No es completamente externa, es la vida humana, que no es solo vida de nuestro cuerpo directo y personal, sino de toda la naturaleza en cuanto nuestro cuerpo ampliado. Por eso, cuidar la naturaleza es cuidar la vida humana. Es lo mismo. Eso implica que el cuidado de la naturaleza es un derecho humano. Es derecho de la naturaleza entera, pero como tal es a la vez derecho humano. De hecho, no son dos cuidados, la vida humana y la vida de toda la naturaleza. Ambos cuidados son al final uno solo.

El economista habla de una economía, que es un aspecto abstracto de la realidad en la que vivimos. En esta realidad vivida, la economía es una actividad orientada a la vida humana que implica la naturaleza como el cuerpo ampliado del ser humano. La teoría económica abstrae de este hecho. Por eso no habla de la realidad económica y crea artificialmente otra en la cual se relaciona el dinero con el dinero, movido por seres humanos. Expresamente trata la vida humana (en su integridad) como factor externo de la economía y ni como objeto de la teoría económica. Con eso abstrae de la propia realidad de vida.

Frente a la ciencia empírica hay que recuperar la realidad de vida, es decir, la realidad en la cual vivimos como seres humanos. La ciencia empírica abstrae de la realidad vivida nuestra. Para conocer lo que es esta realidad, tenemos que tratar esta ciencia empírica como una ciencia auxiliar. Tenemos que saber eso para tener una relación racional con esta realidad vivida por nosotros.

Para construir una bomba atómica tenemos crear mentalmente una realidad física que abstrae de la realidad vivida. Por tanto, solo el físico puede hacerlo. Pero cuando tenemos que defender nuestra realidad del peligro de la guerra atómica, el físico no sabe nada más que cualquier otro. Inclusive puede tener dificultades especiales, si no es capaz, dejar de lado su realidad empírica para hablar de la realidad, en la cual vivimos. Necesitamos una cultura de la realidad vivida, para poder orientar nuestra vida. La física, si no va más allá de la realidad empírica, en la cual tiene su utilidad, nos puede hacer más bien ciegos para entender nuestra realidad vivida.

Podemos demostrar eso con un texto de Wittgenstein (1989):

Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo.... Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no enunciará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra (p. 36-37).

Wittgenstein muestra cual es el proceso de abstracción a partir del cual la realidad es "empírica". Pero eso no es nuestra realidad vivida sino nuestra realidad construida como una realidad observada, pero no vivida. En cuanto la vivimos, se hace evidente la diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra. No respetarla se transforma en

crimen. Este hecho se ve y no es ninguna alucinación. Sin embargo, Wittgenstein rechaza pasar a la realidad vivida. Por tanto, no ve ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra.

Por tanto, hay que ver en qué caso y en qué grado es necesaria la concepción de la realidad como realidad empírica y para desarrollar técnicas. Más allá de eso hay que juzgar hasta qué grado los conocimientos de las ciencias empíricas pueden servir para conocer la realidad vivida.

Max Planck dice: *“Wirklich ist, was sich messen lässt”* (real es lo que se puede medir). Con eso sostiene lo mismo que Wittgenstein en la cita arriba. Pero esta cita de Planck indica a la vez lo que es la diferencia del juicio en el caso de la realidad vivida. En esta realidad no se puede decidir ningún juicio en términos exactos. Por lo tanto, las medidas exactas jamás pueden llegar a un resultado exacto. Quien lo prueba cae en el crimen. Todo juicio sobre la realidad vivida tiene una dimensión cualitativa. Aquí vale lo contrario de lo que dice Planck: nada real en sentido de la realidad vivida se puede medir exactamente. Lo que se puede medir no es real. Eso indica también hasta qué grado la matematización de nuestra educación nos lleva a tomar esta realidad observada como la realidad verdadera. El resultado es que ya no hay crímenes. Existen solamente en la retórica o para justificar la guerra en nombre de cualquier derecho humano.

Sucede lo mismo con la ciencia de la economía. Se puede, basada en ella, producir mucho capital y ganar mucho dinero. Pero cuando para el hambriento hay que asegurar comida, esta economía, como es pensada normalmente, sirve muy poco y la administración de empresas menos todavía. No se dedican a la realidad vivida. Entonces, si tenemos que ver cómo alimentar a todos, no debemos preguntar a los economistas. No tienen nada que ver con este problema. De la misma manera que no debemos dejar decidir a los físicos sobre lo que hay que hacer para evitar el uso de las bombas atómicas que saben construir, no debemos dejar decidir a la mayor parte de los economistas sobre lo que hay que hacer para poder alimentar a todos sin excepción y sin dejar morir de hambre. Lo único interesante

para la mayor parte de los economistas es saber cómo se gana mucho dinero. El resultado es como en el caso de la física, al abstraer al economista del problema del acceso de todos a los medios de vivir, transforma su propia ciencia en una ciencia auxiliar para el entendimiento de la realidad vivida, de la cual se trata. No sirve para más.

De hecho, hay físicos que participan en las discusiones sobre cómo evitar el uso de la bomba atómica y hay economistas que participan en las discusiones y decisiones sobre el acceso de todos a los medios de vida. Pero en su posibilidad de participación en estas discusiones, los físicos no la aprenden en física y los economistas no la aprenden al estudiar solo la ciencia económica dominante. Sí lo aprenden como parte de su integración en nuestra cultura más amplia que cualquier ciencia empírica. Resulta que para esta participación normalmente las ciencias empíricas son ciencias auxiliares y tenemos que exigir a los científicos de estas ciencias que acepten su limitación en cuanto su formación se reduce al estudio de estas ciencias.

Sin embargo, los economistas neoliberales buscan su salida más bien en la religión del mercado, que confesa su fe en la mano invisible de este. No contesta con teorías o argumentos, sino con una divinidad que no afirma ningún humanismo ni ningún derecho humano, sino el sometimiento del ser humano a las tendencias muchas veces arbitrarias del mercado. Las divinidades que aparecen piden sacrificios humanos y aparecen economistas neoliberales que defienden estos sacrificios. La política económica neoliberal solo conoce como meta maximizar las ganancias y encarga al Dios mercado con su mano invisible de asegurar que eso sea considerado como lo mejor para todos.

## **La visión de los dioses terrestres y su crítica, como Marx la presenta**

Marx (1964) enfrenta a estos dioses del mercado, del dinero y del capital un ser supremo. Pero este ser no es un Dios en el sentido

tradicional: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (p. 230).

La razón por la cual Marx considera ahora al ser humano el ser supremo para el ser humano es que, “por consiguiente”, el ser humano se pone a “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Es decir, el ser humano es ser supremo en cuanto echa por tierra todas estas relaciones en las cuales es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Hacer eso es asegurar de que el Dios del mercado ya no puede cobrar sacrificios humanos. Eso en Marx implica que está convencido que eso se hace posible por la abolición del mercado. Es el ser humano mismo que se transforma a sí mismo en el ser supremo para el ser humano. Lo que aparece ahora como respuesta a la idolatría del mercado es un profundo humanismo de la praxis que tiene una larga tradición sobre todo en la cultura judeocristiana, aunque ha sido casi siempre más bien marginado y olvidado. Marx resucitó un humanismo de este tipo, que después volvió a surgir en la Teología de la Liberación, como se formó a partir de la década de 1950 sobre todo en América Latina, haciendo a la vez presente esta tradición de nuevo.

Sin embargo, resulta imposible la abolición del mercado. Por tanto, aparece la confrontación entre el Dios mercado y el ser humano como ser supremo para el ser humano, que es una confrontación para todo futuro de la humanidad en esta tierra. El mercado resulta un monstruo, que es el alma de lo que Hobbes llama Leviatán, su verdadero interior, y el ser humano un ser que tiene que enfrentarse a ese mercado para realizarse a sí mismo solo porque asegura lo más posible esta auto-realización para todos los otros. En ambos polos puede aparecer junto con estas visiones de dioses y seres supremos terrestres un Dios trascendente, un Dios celeste.

## **Los dioses terrestres y el Dios trascendente en la sociedad burguesa moderna**

Hay un método muy marcado que sirve para someter las religiones de los dioses trascendentes (dioses celestes) a la religión del mercado, que tiene el mercado como su Dios que es terrestre. Se pueden sintetizar estos actos de sometimiento de las religiones a la religión del mercado por la afirmación siguiente:

El ser humano es para el mercado y no el mercado para el ser humano. Por tanto, vale: el mercado es el ser supremo para el ser humano.

El ser humano, entonces, es reducido a lo que hoy se llama capital humano. La canciller alemana Merkel lo formula de la siguiente manera “La democracia tiene que ser ‘conforme al mercado’” (*marktkonform*). Eso es transformado en el contexto del capitalismo en el valor central, que define inclusivamente lo que se considera la voluntad de Dios en esta tierra. No solo el ser supremo para el ser humano es ahora el mercado –y el dinero y el capital– sino que es declarado la voluntad del Dios en los cielos.

Ya comentamos que la Declaración de Santa Fe de 1979, que definió las líneas de gobierno de Reagan, expresó “Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas”.

Lo que se impuso es la fe en el mercado como único Dios verdadero. Como resultado se tiene un Dios que exige sacrificios humanos. Con la puesta de este Dios en el centro de la sociedad actual se pone, a la vez, en el centro la necesidad de sacrificios humanos. Es el tipo que presenta el neoliberalismo, propuesto como pensamiento único a partir de la asunción de Reagan al gobierno de Estados Unidos.

Se trata aquí de un enfoque, que empieza a darse con la publicación del Leviatán de Hobbes, en el año 1651. Hobbes muestra al Leviatán como un Dios terrestre, mortal, debajo del Dios eterno trascendente en el cielo. Este Leviatán no es el Estado, como muchas veces se quiere decir (el título del libro es *Leviathan or the Matter, form and Power of Common Wealth*). También Carl Schmitt presenta sin ninguna discusión a Leviatán como el nombre del Estado. Eso reduce el contenido del libro. La palabra inglesa *Common Wealth* no se puede traducir como Estado, aunque sea parte. Pero igualmente, donde se produce la riqueza es parte. El sujeto humano, al cual Hobbes se refiere, es el individuo y su propiedad. Este sujeto existe precisamente en el mercado. Por lo tanto, la diosificación del Leviatán en Hobbes incluye el mercado y no se puede restringir al Estado. Por eso Hobbes puede decir que el dinero es “la sangre del Leviatán”. El Leviatán, cuya sangre es el dinero, es sin dudas el mercado, aunque esta palabra en el tiempo de Hobbes todavía no tiene el significado universal que hoy tiene. Hay mercados, pero ningún “el mercado”. Esto surge con Adam Smith en el siglo XVIII.

El concepto de diosificación del mercado, que Hobbes empieza a mostrar, es un concepto moderno y fundado por Hobbes. Se desarrolla luego y hoy sigue vigente. Esta diosificación es una gigantesca legitimación de los sacrificios humanos que el mercado exige y que son defendidos en nombre del Dios mercado y también, sus leyes del mercado. El Dios mercado promueve al mercado en cuanto santifica los enormes sacrificios humanos que exige. Hoy es visible lo que serán estos sacrificios humanos en este siglo, que probablemente será más cruel y asesino que el siglo XX, si no ocurre algún cambio profundo.

Pero aparecen sectas curiosas como el evangelio de prosperidad (*prosperity gospel*), que crece mucho a partir de la década de 1980, que le inventan al neoliberalismo un Dios celeste que bendice a la persona en cuanto logra hacer ganancias. Este Dios puede ser también un Cristo. Acompaña al Dios mercado desde un mundo trascendente. Se trata de una religión que se ha transformado en parte del neoliberalismo.

## **El sueño de la razón produce monstruos**

El grabado famoso de Francisco de Goya del año 1799 lleva el título “El sueño de la razón produce monstruos”. Esta frase tiene puede significar que la razón al soñar produce monstruos, o también, que la razón al dormir produce monstruos. En el primer caso, la propia razón es activa, actúa y sueña sueños que producen monstruos. Se trata de un acto realizado por la misma razón. Por tanto, para eliminar dichos monstruos hay que cambiar la misma razón o su orientación. Se trata de una falla de la propia razón que hay que arreglar o cambiar de lugar y tiempo. En el segundo caso se trata de un sueño dormido, durante el cual la razón no puede actuar y su acción es interrumpida. Este sueño deja la cancha libre para los monstruos. La razón, en cuanto está despierta, impide a los monstruos actuar. Por tanto, se exige despertar la razón de su sueño dormido. En este caso no se critica a la razón, sino el hecho, que su actuación es interrumpida.

Me parece que Goya se refiere a una acción irracional de la propia razón. La razón produce monstruos, pero no sobre la base de un producto racional, sino de un sueño soñado. Al soñar su sueño, la razón produce monstruos y se convierte en irracionalidad. Por eso se trata de una razón que en realidad no es racional, pero se trata de una intención que no es intencional. El resultado es una destrucción que destruye lo que intencionalmente se quiere. Por eso, la interpretación de la palabra sueño me parece como un sueño soñado más racional.

En la cita de Wittgenstein (1989), que hice más arriba, este proceso se hace visible. Allí se dice: “Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra” (p. 37).

Según este texto, Wittgenstein da descripciones (y explicaciones de lo observado) que reflejan la realidad observada de aquello que ocurre. En esta realidad de lo observado, todo lo observado se encuentra en el mismo nivel: tanto un asesinato como la caída de una piedra. Pero el sueño de la razón, que sostiene eso, transforma esta afirmación en una afirmación monstruosa.

¿Cómo se transforma la afirmación en un monstruo? En cuanto tratamos un asesinato como si fuera solo la caída de una piedra. En esta realidad podríamos decir que Auschwitz no es más que la caída de una piedra. Después se actúa de esta manera y parece que esta actuación no tiene mayor importancia. Parece, así es la vida. Eso llega a ser la realidad empírica. Resulta ser un monstruo de la razón que aparece a partir de simples descripciones de la realidad, que se transforman en sueños soñados de una realidad presente.

La realidad observada no se toma como una realidad en la cual y de la cual vivimos sino es reducida al objeto de una observación. Si eso se hace, entonces vemos el asesinato como algo que no significa más que la caída de una piedra. Sin embargo, en la realidad en la cual vivimos nuestra vida, un asesinato es una amenaza para cada uno. Si no lo tratamos como un crimen, podemos ser el próximo, y eso vale para todos. Si queremos vivir, tenemos que mirar y tratar el asesinato como un crimen para impedir otros. De otra manera no podría haber ninguna vida humana (*homo homini lupus*). A partir de eso vemos una enorme diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra. Vemos que tenemos que ver el asesinato como un monstruo. Ciertamente, se puede abstraer de esta diferencia como lo hace Wittgenstein, pero si lo hacemos, en cualquier momento podemos transformarnos en un criminal.

No puede haber dudas de que las ciencias empíricas tienen que hacer esta abstracción necesaria y constantemente con el resultado de que se transforma en una parte efectiva de nuestra vida. Sin ella no podemos constituir ninguna ciencia empírica y, por tanto, no podemos tampoco tener un desarrollo sistemático de tecnologías. Sin embargo, cuando tratamos esta visión de la realidad como nuestra

realidad de la vida, destruimos al fin hasta toda vida. El sueño de esta razón transforma a nosotros mismos en monstruos.

Este concepto de la realidad como una realidad empírica abstracta no es un producto de Wittgenstein. Se trata del resultado de un largo desarrollo histórico, que se hace dominante en el tiempo en el cual transcurre su vida. Lo que Wittgenstein dice, también Max Weber lo había dicho años antes, aunque con palabras distintas. Se ha transformado en un dogma de nuestra imaginación de la realidad empírica que todo el tiempo insiste en que la razón tiene que ser una razón medio-fin para poder argumentar científicamente y, por tanto, es de por sí instrumental. Por eso se trata de aquello que podemos llamar razón del mercado, que declara imposible cualquier pensamiento racional que constituya valores. Wittgenstein intenta en sus investigaciones filosóficas ir más allá pero no le resulta. Opta por valores, pero no los puede fundamentar.

Eso vale en general para toda ciencia empírica. En especial se sostiene en nuestra relación con la naturaleza. La razón que sabe calcular como razón del mercado lleva a la destrucción de la base de nuestra vida. Arriba lo indiqué también como problema de nuestras ciencias económicas. Al hacer cada vez más del ganar dinero el objeto de esta ciencia, la misma economía se transforma en un monstruo en nombre del sueño soñado de su razón. El poder-vivir de los seres humanos se convierte en un factor externo de la razón económica. En su lógica, esta razón destruye tanto la naturaleza como también el ser humano trabajador.<sup>1</sup> De esta manera, la vida del ser humano se transforma en un factor externo para las ciencias económicas con el resultado de que para este mismo ser humano la razón de la maximización de las ganancias lleva a la muerte, aunque esta muerte tampoco significa algo más que la caída de una piedra. Otra vez el sueño soñado de esta razón produce monstruos. De todas maneras,

<sup>1</sup> Eso dice Marx: "Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador".

se trata de procesos destructivos, que no son resultados directos de una intención de los actores. Son efectos no-intencionales de su acción intencional. Pero aparecen con una inevitabilidad absoluta en cuanto que no se interviene sistemáticamente el mercado para hacer imposibles estos procesos destructivos. Se trata de una necesidad de desarrollar un correspondiente humanismo de la praxis, que hoy tiene que llegar a ser el elemento común de todos los grupos de izquierda. Solo de esta manera es posible una estrategia común en contra de la actual lucha de clases desde arriba que se está llevando a cabo en nombre del neoliberalismo que excluye estas intervenciones y con el resultado del proceso adquiere el carácter de un suicidio colectivo de la humanidad.

En Goya se trata de la razón de la ilustración, que desembocó en la “diosa de la razón” como “ser supremo” para el ser humano de la Revolución Francesa. No solo “diosa de la razón”, sino también “diosa Humanidad y “diosa libertad”.

Frente a eso, que ocurre en Francia, España se siente amenazada y el mismo Goya siente esta amenaza cuando Napoleón inició sus guerras en nombre de esta razón. Goya, por tanto, siente también los sueños de la razón, en cuyo nombre se hace esta revolución. Él descubre monstruos, que esta misma razón produce en sus sueños y que amenazan a los otros. Los monstruos entonces amenazan toda Europa.

Puede ser interesante saber cómo Marx ve esta situación, aunque no se relacione con Goya. Sin embargo, Marx se relaciona críticamente con la Revolución Francesa y su imaginación de la razón. Está en contra de la tesis de que la “diosa razón” sea el “ser supremo”. Dirá que el “ser supremo” para el ser humano es el propio ser humano y no la razón de la ilustración. La alternativa para la “diosa razón” tampoco puede ser algún otro Dios pretendidamente verdadero. Para Marx, la alternativa para la “diosa razón” es el ser humano como ser supremo para el ser humano. Solo un Dios, para el cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano es compatible con esta crítica de Marx. Eso vale, aunque no lo diga directamente.

Para Marx, el sentido de la Revolución Francesa consistía en su grandiosa reivindicación: libertad, igualdad y fraternidad. Pero ve un problema en el cambio del sentido de esta reivindicación. En última instancia, para Marx, es la fraternidad el eje central. Pero en el curso de la historia de esta revolución ha cambiado y ha traicionado el centro de la reivindicación. La razón que se impone cambia esta gran reivindicación. Marx expresa lo que este centro de la Revolución Francesa ha llegado a ser en el primer tomo de *El Capital*. Según Marx (1966), se ha cambiado en su sentido, es ahora "libertad, igualdad, Bentham" (pp. 128-129). Eso significa que se ha impuesto una razón sometida al cálculo del mercado. Para Marx, la razón de la fraternidad, a la cual apeló la Revolución Francesa, ha sido sustituido por una razón sometida al cálculo de la utilidad en relación al mundo y a todos los seres humanos (Hinkelammert, 2017). Los seres humanos se transforman en capital humano. En otro lugar habla también de un cambio del contenido original. Lo llama el Termidor de esta Revolución que se realiza con la toma de poder por el Directorio en el año 1795, que la transforma de revolución popular en burguesa. El Termidor lleva a la lucha de clase desde arriba de parte de la burguesía, fue asumido y continuado por Napoleón. En contra de esta lucha de clase desde arriba aparecen los grandes movimientos de emancipación de los esclavos, de las mujeres y de la clase trabajadora, que suceden a través del siglo XIX y que siguen todavía hoy. Las figuras simbólicas de estos movimientos de derechos humanos son sus representantes asesinados por la propia revolución francesa: Toussaint Louverture, Olympe de Gouges y Francois Babeuf, como ya he comentado. La razón que están soñando los correspondientes monstruos, que los han matado, es la razón reducida al cálculo de la utilidad.

Eso es la razón, que me parece que es la misma razón a la cual se refiere Goya, es decir, la del cálculo medio-fin absolutizado. Es la que igualmente acusa Marx. Es la que produce al soñar los monstruos. Esta razón no acepta que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, sino que sea la razón calculadora que es asumida como la razón del mercado. Eso lleva a la posibilidad que ve Zygmunt

Bauman (2006) del Holocausto. Es decir, a la capacidad de realizarlo y volver a hacerlo siempre de nuevo.

## **El otro lado de las pesadillas de la razón calculadora: el mundo de las utopías**

### ***La religión del mercado como utopía***

De otro lado llegaron otras ilusiones. Están vinculadas con el desarrollo de utopías y los intentos de su realización. Marx (1966) describe esta situación para el caso de la religión del mercado capitalista:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a mas ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores solo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos solo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omnisciente, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social (pp. 128-129).

Eso es la utopía, cuya realización es sostenida en la ideología del mercado.

Encontré una síntesis irónica de lo que es hoy esta utopía del mercado con su mano invisible:

Para aclarar: liberal de derecha, desde mi punto de vista, es quien está en favor de la libertad individual (¡en lo privado!), pero que subordina todos los otros principios directivos al principio de la economía de mercado libre. Aspectos sociales y ecológicos en la aplicación de esta teoría son mejor regulados por el mercado. Necesitamos el Estado delgado solamente para la política exterior y de la defensa como para la seguridad interna y las finanzas del Estado –que con gusto puede ser un Estado nacional. Todas las otras reglas, por ejemplo en cuanto a la igualdad, pero también en cuanto a las metas de la sostenibilidad, como precisamente ahora han sido aceptados internacionalmente con el Sustainable Development Goals (SDG) sobran en el liberalismo de derecha, porque el mercado, ya usted lo sabe.<sup>2</sup>

Hayek (1988) da a esta ideología una manifiesta expresión religiosa. Desde su interpretación neoliberal de mercado recurre a textos bíblicos: “Hágase tu voluntad (y no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también la cita evangélica “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca” (p. 72; San Juan, 15: 26).

Hayek sostiene que lo que se dice en la cita del Padre Nuestro y después del Evangelio de Juan es una adecuada descripción de lo que ocurre en la piedad del mercado neoliberal. La voluntad de Dios “así en la tierra como en el cielo” es para Hayek la voluntad del mercado que también vale “así en la tierra como en el cielo”. Y la palabra de Jesús que Hayek cita del evangelio de Juan la pronuncia ahora el mercado.

Se trata de una utopía con color religiosa, que esconde como utopía realizada y objetivizada el monstruo, que es soñado aquí. Marx (1966) lo presenta así:

<sup>2</sup> <http://kleinerndrei.org/2016/04/das-private-ist-politisch/>

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquel, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; este, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan (pp. 128-129).

En el mismo primer tomo, amplía en un capítulo posterior esta imagen del monstruo: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (pp. 423-424).

Se trata ahora de la imaginación del capitalismo –entendido como total y anti-intervencionista– como una sociedad, que en nombre del desarrollo de las fuerzas productivas –de manera no intencional– impone el proyecto de un suicidio colectivo de la humanidad, que es a la vez y de hecho un asesinato-suicidio, que aparece aquí como proyecto universal de hecho. Eso es el proyecto de progreso que nos domina desde el comienzo de la política de globalización del gobierno de Reagan y que se ha transformado de hecho en una especie de epidemia. En las escuelas, la calle, la familia, en las guerras especialmente en el Cercano Este, en todas partes se hace presente este asesinato-suicidio y es el producto de una lógica del mercado sin límite que se esconde detrás de la utopía del mercado. Se ve así en todas partes la verdadera racionalidad de esta estrategia de globalización, que es a la vez la irracionalidad detrás de la fachada de un progreso que cada vez resulta más contradictorio.

La relación con la utopía que resulta de este análisis, la podemos describir con Kant como una ilusión trascendental. Un concepto trascendental del mercado perfecto es tratado como una meta empírica, lo que lleva a la catástrofe de toda la sociedad. Hegel analiza la

misma problemática en su *Ciencia de la lógica* bajo el nombre de una “mala infinitud”. En todo caso se trata de un pretendido acercamiento a una meta muy lejana con muchos pasos infinitos. Pero de esta manera no se logra el fin y se destruye la misma meta que de hecho se declara algo sin sentido.

Hoy podemos describir el proyecto de una salida como la necesidad de una política sistemática de evitar esta estrategia implícita amenazante de suicidio colectivo de la estrategia de globalización. Se trata de la gran utopía frente a la estrategia de globalización, que hoy es necesaria.

### **La ilusión trascendental no se limita de ninguna manera a la sociedad capitalista, sino resulta de manera parecida también en el socialismo soviético**

La ilusión trascendental es uno de los medios –probablemente el más eficiente– para esconder las catástrofes, que la política dominante produce. De hecho, aparece como el camino –aunque difícil– al cielo en la tierra. Eso ocurre tanto en el capitalismo tradicional –quizá de manera más radical– como en el capitalismo neoliberal actual y, también, en el socialismo soviético, especialmente luego de la toma de poder de Stalin. Uno de los más eficientes medios para eso es la propaganda de las tasas de crecimiento, que en la Unión Soviética empezaba a fines de la década de 1920 y que fue aceptada luego de dos décadas en un sentido muy parecido en el mundo capitalista. Las tasas de crecimiento se presentaron como escalera al cielo y embellecidas por la indicación de la meta trascendental correspondiente (Hinkelammert, 1963, p. 1). En el actual radicalismo de derecha eso se completa por la condena y también la persecución de los movimientos de cada vez más grande de refugiados. El cielo en la tierra se promete entonces para algunos. Eso es también el lugar de los movimientos fundamentalistas de apariencia cristiana, entre los que cada vez juegan un rol dominante los apocalípticos. Prometen de

nuevo sus reinos milenarios. El primero ha sido el de los nazis, que duró doce años. Luego llegó el reino milenario de Reagan desde 1980 y hoy el de Trump, declarado en su discurso de toma de posesión como tercer reino milenario, que todavía dura: “Nos encontramos en el nacimiento de un nuevo milenio, dispuestos para solucionar los misterios del universo, de liberar la tierra de los sufrimientos por enfermedades, y de aprovechar las energías, industrias y tecnologías de mañana. Un nuevo orgullo nacional nos va a mover, levantar nuestra vista y curar nuestras divisiones”.<sup>3</sup>

Se trata efectivamente del tercer reino milenario de los últimos cien años. Todos estos reinos que esconden catástrofes humanas producidas en su transcurso. Todos son sueños de alguna forma de razón instrumental reducida que producen monstruos horribles.

En forma extrema, Popper (1974) intentó enfrentar esta problemática de las utopías. Dice: “El hybris que nos hace intentar, realizar el reino de los cielos en la tierra, nos produce la tentación, de transformar nuestra buena tierra en un infierno –un infierno, como lo pueden realizar solamente seres humanos para otros seres humanos” (p. VIII). Esta cita de Popper pertenece a una reflexión de su obra *La sociedad abierta y sus enemigos* del año 1945.

Popper muestra una muy estrecha visión de la problemática de la utopía en nuestro tiempo. De hecho, nunca ve ninguna utopía fuera de los movimientos socialistas. Frente a estos, desarrolla su imaginación de una sociedad sin utopías. Pero no hace casi ninguna reflexión sobre eso. Jamás va a mencionar la gran utopía de la sociedad burguesa que fue formulada por Adam Smith, cuando habla de la mano invisible del mercado. Tampoco hace mención del largo desarrollo de esta utopía hasta su formulación actual en términos neoliberales de nuestras sociedades burguesas. Para Popper, solo hay una utopía que transforma la tierra en un infierno. Lo hace simplemente

<sup>3</sup> En el texto original es lo siguiente: “We stand at the birth of a new *millennium*, ready to unlock the mysteries of space, to free the Earth from the miseries of disease, and to harness the energies, industries and technologies of tomorrow. A new national pride will stir our souls, lift our sights, and heal our divisions”.

por el hecho de ser una utopía. No se acerca a un análisis de la problemática de la utopía, sino la condena. Simplemente hace lo que espera la sociedad burguesa después de la Segunda Guerra Mundial para lograr la victoria en la guerra fría.

Pero aquí resulta un problema, que Popper no ve. Quiere un mundo sin utopías. Parte de ciertas utopías, pero jamás se da cuenta que un mundo sin ellas es precisamente una utopía. Es imposible, como todas las utopías. Precisamente esta abolición de las utopías es inaplicable porque la misma utopía es imposible. Esta abolición de la utopía es un invento de Nietzsche, que es una utopía. Popper no lo menciona y posiblemente no lo ha notado. Pero también es posible que Popper la asuma a partir de Nietzsche. Este problema es una paradoja y hay que tratarlo como tal para poder solucionarlo. El mismo Nietzsche (1997) hace ver esta paradoja, sin mencionar siquiera la palabra:

Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida *de* la realidad: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar *en* la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada -alguna vez tiene que llegar (pp. 123-124).

Nietzsche anuncia un redentor. Lo llama “el hombre redentor, el hombre del gran amor y del gran desprecio”. Vendrá para la

“redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado” sobre esta realidad. Este redentor es “ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él... que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza”. Este redentor viene para redimirnos de la maldición, que el ideal ha impuesto a nuestra realidad actual. Eso es el redentor que nos va a redimir de todos los redentores y redenciones hasta ahora, es decir, de todo lo que hasta ahora se consideraba redención.

Esta redención de la redención es aquello que Nietzsche trata. Es, a la vez, liberación. Nos redime “de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad”. ¿Qué es la voluntad que se libera? No hay duda. Es la voluntad del poder, la única voluntad válida que Nietzsche conoce. De eso sigue que el redentor redime de la redención al liberar por fin la voluntad del poder.

De los redimidos que Nietzsche quiere redimir dice: “Ojalá que estos redimidos se vieron más redimidos” (*Wenn die Erlösten nur erlöster aussähen*). Probablemente no se ven más redimidos que aquellos redimidos que Nietzsche querrá redimir de su redención. Aunque no quiere solo redimir los redimidos de su redención, sino también liberar de la liberación. En la cita anterior ha dicho que el redentor es aquello que libera de nuevo la voluntad. Pero ahora nos quiere también liberar de la liberación. Porque la voluntad, que el redentor de Nietzsche libera, es la voluntad del poder. Entonces llama a liberar los esclavos de la libertad para esclavos, y a las mujeres para emanciparlas de la emancipación. Eso es la liberación “de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía”.

Eso es la redención, que nos redime de las redenciones de los malparados y la chandala, como Nietzsche (1985) los llama. Pero es a la vez la redención frente Pablo de Tarso:

San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo

que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; como mediante el símbolo *Dios en la cruz*, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. “La salvación viene de los judíos”.... Tal fue su camino de Damasco; comprendió que era menester la creencia ciega en la inmortalidad para despreciar el mundo; que con el *más allá* se mata la vida. Nihilista y cristiano; son dos cosas que se compenetran a las mil maravillas” (I, p. 103).

Lo que vimos es la utopía de Nietzsche que es el resultado del intento de abolir todas las utopías. No hay un cielo del cual Popper podría decir que en su nombre se transforma la tierra en un infierno. Aquí lo que se afirma no es ningún cielo, sino el mismo infierno. Y quien quiere el infierno, también logra tenerlo. Si Popper dice que quien quiere el cielo, va a tener el infierno, no dice la verdad. Por supuesto es cierto que también en nombre del cielo se puede realizar el infierno, pero eso no es ninguna ley. También se puede hacer la tierra parecida al cielo, si se quiere el cielo en la tierra. Pero si uno quiere el infierno, entonces no hay la más mínima posibilidad, que en lugar del infierno va a recibir algún cielo. Hay también, en este caso, una excepción: aquellos que administran ese infierno, se pueden sentir en el cielo. Son quienes han tenido la victoria en la lucha de la voluntad del poder y que, según Nietzsche, serán los superhombres de esta sociedad del futuro. Popper, al querer abolir la utopía, no tiene otra salida que apuntar a la utopía de Nietzsche. Hoy se ha escogido este camino al asumir el neoliberalismo. Ya estamos en esta marcha hacia el infierno y se hace a costa de los “malparados”, como los llama Nietzsche.

El gobierno de Reagan al retomar esta marcha hacia la utopía antiutópica, tuvo suma importancia un fundamentalismo pretendidamente cristiano que prometió, en nombre de alguna esperanza apocalíptica, que pronto la segunda vuelta de Cristo transformará a la tierra en un cielo, que esta vez se llamará paraíso. El mismo

Reagan se declaró un “renacido” dentro de esta estructura utópica y apocalíptica. Evidentemente, la negación de toda utopía de parte de Popper (y Nietzsche) desembocó en una utopía anti-utópica. Con eso, la tesis de Popper, según la cual aquel que promete el cielo (o el paraíso) transforma la propia tierra en un infierno, se hacía insopor- table y dañina para la actual ideología burguesa. Hasta la década de 1970 esta tesis ha sido uno de los centros de la ideología burguesa y anticomunista. Sin embargo, desde el momento de la subida del fun- damentalismo apocalíptico desapareció esta tesis y es probable que nunca más se la recupere, aunque para el tipo de utopía de la actual estrategia de globalización parece más bien válida. En el caso de esta utopía (neoliberal) se trata de un cielo que va a producir un infierno, es decir el infierno del suicidio colectivo de la propia humanidad. El cielo ahora es la promesa de la segunda venida de Cristo y de la sal- vación de todos, que se han inscripto en el proyecto neoliberal. Pero quien quiere este cielo, solo puede producir el infierno. Eso ocurre porque este proyecto neoliberal rechaza todas las medidas que ha- bría que tomar para que el mercado con su lógica propia no pueda producir la catástrofe del suicidio colectivo de la humanidad.

La utopía popperiana de una sociedad sin utopías recibe su ver- dadera importancia, que es precisamente diferente de las utopías socialistas. De hecho, se trata de la utopía de Nietzsche, que puede producir el infierno si se intenta realizarla. El resultado jamás se va a parecer a algún “cielo”, como puede ocurrir con las utopías socia- listas. Estas sí pueden producir situaciones deseables, aunque tam- bién pueden fracasar. Pero la utopía de Popper no puede fracasar. Siempre produce lo que es su esencia: el infierno. Jamás lo contrario de su proyecto. Es la utopía de una lucha de clases gigantesca desde arriba. La confusión del lenguaje que Nietzsche realizó en el texto arriba citado sobre el anuncio de un nuevo redentor, sigue hoy. Quie- ro presentar algunos ejemplos:

Cuando en el año 1995 en Estados Unidos se promulgó la ley que abolió una parte importante de la ayuda social estatal, el presidente del Congreso, Newt Gingrich, hacía la siguiente pregunta: “¿Por qué

tienen que pagar los que pagan impuestos ayuda social para mujeres solteras con menos de 18 años?” Gingrich celebraba el resultado de la votación y la abolición de una parte importante de la ayuda social como fin de un sistema que, como dijo, “esclavizaba” la receptora de estas ayudas (Schleswiger Nachrichten, 27.3.95). Gingrich podría haber añadido que el Estado policial libera y el Estado social esclaviza. En total, se necesita un Estado policial para abolir la “esclavitud” que produce el Estado social. También Gingrich habla en nombre de la razón, cuyos sueños produce Monstruos.

Pero no es absolutamente necesario un Estado policial, si se quiere la redención de parte de un redentor nuevo de la redención y la liberación por un libertador que libera de la liberación. Aquí todo nuestro lenguaje es confuso solamente para dar paso libre a los sueños de esta razón para que produzcan sus monstruos. Todo eso me parece que muestra lo que trato de mostrar como un juego de las locuras, que se encuentra en la Primera Carta a los Corintios de Pablo de Tarso (Hinkelammert, 2013).

Otro ejemplo para esta inversión de nuestro lenguaje es la palabra reforma en nuestro lenguaje actual. Antes, la reforma del sistema de salud significaba la creación de un sistema público de salud para todos. Hoy significa la abolición del sistema de salud público para todos. Esto se puede llamar como lo dijo Gingrich en el caso anterior, la liberación de la esclavización por el Estado social.

Vivimos utopías y no podemos vivir sin ellas. Podemos querer que no haya más utopías, pero si lo transformamos en un proyecto, aparece la anti-utopía utópica, como Nietzsche la formuló. También aparece en Ernest Bloch, que decía que nuestra esperanza es que por fin ya no haya ningún principio esperanza. Un poeta podía escribir encima de la puerta al infierno: los que entren aquí, dejen toda esperanza. Pero en cuanto los condenados al infierno siguen vivos, solo pueden seguir esperando, poder salir algún día. Hay muchas posibilidades de tener utopías. Solamente una no hay: la utopía de la prohibición popperiana de todas las utopías.

Se puede desesperar con el resultado de que no hay más utopía. Pero no se trata de un proyecto. Alguien compra un revolver, mata muchas personas que no conoce y después se suicida. Eso es terminar con la utopía por medio de la desesperación, porque donde no hay utopía está la muerte. Los fascistas españoles cantaron “Viva la muerte” en la Guerra Civil Española. Pero la muerte vive hasta el suicidio del asesino. También eso puede durar mucho tiempo.

Eso es entonces el último sueño de la razón, cuando está reducida a la razón calculadora y a la razón del mercado: al final ya ni monstruos produce, sino solo la muerte. Al final es el suicidio colectivo de la humanidad.

Por eso el proyecto tiene que escapar a esta lógica de la muerte. Pero para eso hace falta recuperar el mundo de la utopía como un mundo legítimo.

### **El intento de una respuesta: la crítica de la ideología como crítica de la religión**

La respuesta tiene que partir de una inversión de lo que es la posición neoliberal dominante. Por tanto, tiene que decir: el mercado es para el ser humano, y el ser humano no es para el mercado. Eso otra formulación de: el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

La crítica de la religión de Marx es resultado de una historia milenaria, tanto del judaísmo como del cristianismo. Elabora de nuevo y de manera ampliada la vieja crítica de la idolatría de esta larga tradición que ha sido siempre muy precaria. En el mismo desarrollo, sobre todo del cristianismo, ha sido en gran parte marginada. En el momento histórico en el cual Marx la actualiza estaba prácticamente olvidada (siglos XVIII y XIX). Por eso puede dejar de lado esta raíz histórica de su propia crítica de la religión y lo hace con decisión.

Esta crítica tiene un profundo impacto sobre la teología cristiana, en especial desde fines del siglo XIX hasta hoy. Estos teólogos se dan cuenta de una tradición que se había marginado anteriormente. Eso lleva a un redescubrimiento de lo que Jesús había llamado el “reino

de Dios”, que es un concepto muy cercano al concepto del comunismo en Marx, sobre todo en sus *Manuscritos Económico-filosóficos* (1844). Por supuesto hay diferencias importantes, pero a la vez hay algo de familiaridad. Eso resulta evidente si vemos el análisis que Sobrino (1977) hace de esta importancia del reino de Dios cuando lo interpretamos a la luz de lo que dicen los Evangelios.

Cuando expresamos lo que Marx postuló cuando sostenía que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que hoy se puede enunciar como el ser humano no es para el mercado, sino el mercado es para el ser humano, es muy visible la raíz histórica de lo que Jesús dice: el ser humano no es para el sábado, sino el sábado es para el ser humano. La expresión actual es mucho más amplia en su significado, pero a pesar de eso el significado sigue igual. Lo que aparece es el humanismo de la praxis, desarrollado anteriormente, aunque ahora se trata de una expresa elaboración de sus fuentes históricas. Aparece con la Teología de la Liberación, y formulado por el Papa Francisco de una manera que demuestra sus raíces históricas en el cristianismo y judaísmo, pero a la vez su raíz en la propia tradición marxista:

De manera que la crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica. ¡La negación de la primacía del hombre! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (Ex., 32: 15-34) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y un objetivo verdaderamente humano.

Frente a estos “nuevos ídolos”, sostiene Francisco (2013):

(La solidaridad) se considera contraproducente; demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder; una amenaza, porque condena la manipulación y la degradación de la persona. Porque la ética lleva a Dios, que está fuera de las categorías del mercado. Para los agentes financieros, económicos y políticos, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, *porque llama al hombre a su plena realización y a la liberación de cualquier tipo de esclavitud.*

Eso es en nueva forma lo anterior: echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Entonces sigue: “La ética –una ética no ideologizada, naturalmente– permite, en mi opinión, crear un equilibrio y un orden social más humano. En este sentido, animo a los expertos financieros y a los gobernantes de sus Países a considerar las palabras de San Juan Crisóstomo: “No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos” (Luxemburg, 1905).

Francisco pone en el centro lo que en la Teología de la Liberación se llama la opción por los pobres. En este contexto pronuncia su formulación del humanismo de la praxis y sostiene que Dios llama al ser humano a cumplir con eso, llama al hombre a su plena realización y a la liberación de cualquier tipo de esclavitud. Es un llamado a liberarse en un proceso de auto-realización que lo lleva a la liberación de cualquier esclavitud existente o por venir de cualquier ser humano. Es una llamada que deja claro que una auto-realización solo es real cuando lleva a una actividad cuya meta es liberar a todos de toda esclavitud. Eso es lo contrario de la auto-realización como se la imagina Nietzsche, es decir, de una lucha por el poder, de la cual uno sale como vencedor y como el señor de los vencidos transformados en esclavos.

Es evidente que se trata del humanismo de la praxis, que también pronuncia Marx y lo hace por las palabras (ya citadas): el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Se trata de lo mismo.

De hecho, este humanismo de la praxis está en el centro de cualquier liberación humana. No es ni marxista ni cristiana, sino humana, que puede llevar tanto el aspecto cristiano o marxista. En relación con eso la pregunta por si existe Dios o no es secundaria y esto vale tanto para Marx como para Francisco.

En los movimientos de liberación este humanismo es el centro mientras que para nuestra ideología neoliberal se encuentra en

lugar central el mercado como ser supremo para el ser humano. Pero en los dos polos que aquí se enfrentan existe la posibilidad y hasta la tendencia de una postulación de un posible Dios celeste o trascendente. Las imaginaciones de estos dioses son tan diferentes entre sí como la determinación de cada uno de los polos centrales de la sociedad. La exigencia de esta liberación expresada por el humanismo de la praxis tiene siempre su centro en la postulación de una democratización de la economía por una sistemática intervención en el mercado, que tiene que realizarse por medio del Estado como un Estado democrático.

La posición, que hoy llamamos humanismo de la praxis, de alguna manera acompañó toda la Teología de la Liberación. Después del colapso del socialismo soviético (1989-1991) aparecieron profundas divisiones que llevaron a dos grandes conflictos internos en el movimiento. El primero, en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), a partir del año 2005. El DEI era uno de los centros de investigación y formación de la Teología de la Liberación en América Latina. Fue arruinado por una oposición que se presentó a partir de 2005 como la Teología de la Liberación verdadera y perdió toda relevancia. En el año 2007 se dio una crisis muy parecida en Brasil provocada por Clodovis Boff, pero en este caso no logró imponerse. La razón para esta división interna del movimiento era que muchos teólogos no podían aceptar que el ser supremo para el ser humano sea el ser humano y no Dios; inclusive podía ser la voluntad de Dios que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Más todavía se rechaza que puede ser la voluntad de Dios que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Pero eso no se puede aceptar si se imagina a Dios como un ser que tiene una sustancia metafísica. Dietrich Bonhoeffer respondería: un Dios, que hay, no hay.

Este humanismo de la praxis nos permite fomentar una cultura de nuestra realidad vivida, que responda a la reducción del ser humano a un simple capital humano, que no puede tener una cultura excepto la de la hamburguesa McDonald. La cultura de la realidad vivida, en cambio, tiene que ser una cultura que vive en común, y

entre todos, la realidad de la naturaleza externa al ser humano como un cuerpo ampliado del ser humano –de todos los seres humanos– y hacerlo presente en toda la vida humana. Esta vida solo se puede vivir entera si incluye conscientemente la vida corporal en el interior de este cuerpo ampliado, de todos y cada uno de los seres humanos. Esa es la verdadera amplitud del propio humanismo de la praxis.



## 8. El problema de la alternativa frente al capitalismo neoliberal actual: el humanismo de la praxis

### Los juicios vida-muerte

Los juicios, que no son juicios medio-fin, pero que a la vez son juicios de hecho, son juicios vida-muerte. Hay normas muy básicas que se basan en tales juicios, necesarias y obligatorias basadas sobre ellos. No matarás es una norma obligatoria que resulta de juicios de hecho. Eso no vale solo para la norma sino también para sus excepciones (por ejemplo, defensa propia). Presuponen el *conatus*, del cual habla Spinoza. Max Weber, en cambio, no los tiene en cuenta cuando rechaza los juicios de valor, no los ve. Sin embargo, el *conatus* nace con nosotros. Un ser vivo lo tiene, el ser humano lo tiene también, pero a la vez sabe que lo tiene. El mismo Marx da a estos juicios vida-muerte un lugar central.

Sobre cada relación medio-fin pesa todo el tiempo un riesgo, inclusive el de muerte. Por eso está siempre conectada con juicios vida-muerte, que son juicios de hecho, pero no son juicios medio-fin de la razón instrumental. Todo el tiempo resultan juicios que no se orientan por un fin sino por la relación vida-muerte que aparece

constantemente en el interior de la realización de fines. Por ejemplo, yo cruzo una calle con mucho tráfico, persiguiendo una finalidad dentro de un proyecto medio-fin. Todo el tiempo tengo que cambiar y adaptar esta actividad de cruzar, según los peligros que resultan del tráfico. No son consecuencia del cálculo de un fin, sino del problema vida-muerte que se hace presente todo el tiempo en la persecución del fin y que interrumpe la persecución del fin en ciertas condiciones.

Estos juicios son juicios de hecho como los juicios medio-fin pero constituyen valores, sin ser juicios de valor en el sentido de Max Weber. No se puede atravesar una calle sin ver todo el tiempo el valor de la vida frente a la muerte. La vida tiene que ser tratada como valor si se quiere realizar cualquier meta de la acción. Se podría decir que, en este caso, la valorización de la vida es uno de los medios para alcanzar la meta. Eso no cambia el hecho de que hay que respetar la vida como valor. No se transforma en una parte del cálculo medio-fin. La posibilidad de este cálculo resulta por la abstracción de la relación vida-muerte.

Cuando Spinoza (1977) habla del *conatus*, lo define de la siguiente manera: “*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis esse fundamentum*” (El esfuerzo de conservarse es la primera y única base de la virtud) (pp. 486-487). Y añade: “*Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere et vivere, hoc est, actu existere*” (Nadie puede a la vez querer ser feliz, actuar de manera” buena y vivir bien, si no quiere a la vez ser, actuar y vivir, es decir vivir realmente (pp. 484-485). Aquí la vida se transforma en el valor supremo, pero como *conatus*, no como decisión y de ninguna manera como juicio de valor. No se puede vivir y seguir viviendo sin tener esta vida como valor supremo. Por supuesto, se hace presente la pregunta, qué en última estancia significa esta vida, que es expresada como *conatus*.

Aquí conviene hacer una reflexión sobre la metodología de Max Weber que identifica juicios de hecho y juicios medio-fin, que podemos llamar también juicios instrumentales. El hecho de que también hay juicios vida-muerte, que son a la vez también juicios de hecho, no le ocurre a Weber. Eso es lo que hace a la metodología de las ciencias

sociales algo tan reducido. Si se trata de juicios de hecho se puede, según Weber, tomar posición en nombre de la ciencia. Pero si se trata de juicios de valor, que constituyen valores, entonces no. Es como con un montón de frijoles del cual se separan los buenos y se tiran los malos.

## **Max Weber y la contradicción interna de su metodología**

El problema es que ni siquiera Weber puede sostener esta tesis. Eso lleva a una contradicción interna de su metodología que la atraviesa sin que pueda discutir este hecho. Expresa juicios que, en nombre de juicios de hecho, juzgan sobre valores, pero nunca analiza este hecho y ni lo menciona en sus afirmaciones metodológicas. A pesar de eso usa estos juicios vida-muerte.

Quiero mostrar un ejemplo para analizar después:

*Por un lado, los dominados no pueden prescindir del aparato de dominio burocrático ya existente no sustituirlo por otro, pues se basa en una metódica síntesis de entrenamiento especializado, división de trabajo y dedicación fija a un conjunto de funciones habituales diestramente ejercidas. Si el mecanismo en cuestión (el mercado, FJH) suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos, para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica (pp. 741-742).*

Lo que Weber relaciona aquí es la existencia del mercado y su inevitabilidad para una economía tan compleja como la nuestra. Responde con este hecho a una exigencia del movimiento socialista de este tiempo, que exige del socialismo la abolición del mercado y que ve

esta exigencia como una condición básica para la existencia de una economía socialista. En el texto citado, Max Weber declara eso como imposible y comparto completamente su posición. Esta imposibilidad se ha demostrado en las experiencias de la Unión Soviética. Mi crítica apunta a algo diferente, que tiene que ver con la metodología weberiana de las ciencias sociales. El mismo Weber lo demuestra cuando dice: “La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica”.

Tenemos que recordar que el movimiento del mercado se basa en el funcionamiento de la ética del mercado. Max Weber usa varias veces la expresión “ética del mercado” que implica muchos valores como la garantía de propiedad, la obligación del cumplimiento de contratos y la renuncia a la estafa. A la vez, implica la prohibición de matar con la intención de acceder a la propiedad de otro. Sin un grado adecuado de cumplimiento, con esta ética ningún mercado puede funcionar y colapsa.

En cuanto la capacidad de funcionar de mercado es condición para el funcionamiento de la división social del trabajo, Weber sostiene, con razón, que la consecuencia de la abolición del mercado sería el caos y, por tanto, la muerte. Esta abolición hace imposible seguir viviendo adecuadamente y es imposible, si la humanidad quiere seguir viviendo. Se trata de un juicio vida-muerte, que es un juicio de hecho y que legitima todo un mundo de valores cuya validez tiene que asegurarse y, a la vez, legitimar toda una ética determinada para que la vida siga. Pero eso significa que la declaración de estos valores como valores válidos es una parte inevitable de la acción humana misma, aunque se basa en una orientación medio-fin. Sin la validez de los valores de esta ética del mercado la orientación medio-fin sería imposible.

Eso implica que este mismo mercado es útil. Pero el juicio, que el mercado es inevitable, no se puede reducir a un juicio de utilidad.

Cumplir o no la ética no se puede reducir a este juicio de utilidad. En este caso sería arbitraria la decisión de cumplir con la ética del mercado o no y otra vez el mercado tendría que desembocar en un caos. La ética del mercado, como toda ética, solo puede estabilizar al mercado, si no es sometida a un juicio de utilidad arbitrario. Las normas tienen que ser efectivamente valores que hace falta cumplir, aunque perturben cualquier cálculo de utilidad o se perciban como molestos, u otro criterio. En el caso en el cual el cumplimiento de los valores de esta ética amenaza la propia vida de uno de los participantes en el mercado, se da como consecuencia de que hay que suspender la norma (por ejemplo, una deuda impagable). Cualquier ética siempre tiene necesariamente un elemento de lo que Weber llama la ética de convicción. Tiene que ser válida más allá del interés propio, aunque también debe haber razones para suspenderla en determinados casos. Entonces, la fundamentación es un *conatus* en el sentido de Espinoza. Sencillamente está y se impone. Surge a partir del propio nacimiento humano. De esta manera, resultan valores y éticas determinadas de simples juicios de hecho y la opción por estos valores es el otro lado de relaciones medio-fin. Se basan en determinados juicios vida-muerte. El mismo Max Weber deriva valores y éticas de juicios de hecho, aunque constantemente niega la posibilidad de esta derivación y los expulsa de su metodología expresa.

Lo que he mostrado para el mercado y la ética del mercado, vale para todas las instituciones universales, también para el Estado y para lo que Weber llama la ética de la burocracia. Esta derivación de valores desde juicios de hecho por tanto es posible, aunque, por supuesto, hay valores que no solo se pueden derivar, como ocurre con la prohibición de parte de algunas religiones de comer carne de cerdo.

### **Los juicios vida-muerte en otros autores clásicos**

La prohibición de la derivación de valores a partir de juicios de hecho es bastante arbitraria y parece tener más bien el fin de imponer

el cálculo del mercado y de relativizar todos los valores y éticas. En la historia del pensamiento humano, en cambio, esta derivación es muy general y solamente quiero indicar algunos ejemplos que me parecen importantes.

Platón se enfrenta a la crítica de un sofista griego. Según este, siempre sería más racional y exitoso no tener ninguna ética porque sería falso, ya no se podría actuar exitosamente. Platón le responde que en este caso sin ética ya no se puede actuar siquiera. Hasta una banda de ladrones, dice Platón, necesita una ética, que es una ética muy normal, pero la aplican los ladrones en sus relaciones internas, no hacia afuera. Solamente por cumplir con la ética, la banda de ladrones puede tener éxitos. Los ladrones de una banda de ladrones no se deben robar ni matar entre sí para que hacia fuera puedan hacerlo. Adam Smith asume esta posición de Platón.

Inclusive Kant dice que su ética del imperativo categórico debería necesariamente aplicarse por una “republica de diablos”. Se trata de la forma de asumir el argumento de Platón sobre la ética de la banda de ladrones. Hay muchos más ejemplos; sin embargo, Weber no los toma en cuenta.

Si queremos una teoría crítica tenemos que recuperar esta derivación de la ética a partir de juicios de hecho. Eso es también válido para el pensamiento marxista, como veremos. Conceptos como la explotación, la plusvalía y la teoría del valor trabajo de otra manera no tienen sentido. Se han hecho incomprensibles por la nueva definición de las ciencias sociales que Max Weber dio. Como resultado, hasta los teóricos del marxismo muchas veces se distanciaron de Marx y sus teorías.

De esta manera se aclara, que la discusión sobre la ética y los valores es parte de las ciencias sociales y que forzosamente debe serlo. Estas discusiones tienen que discutir la validez de éticas y valores y no simplemente la observación de éticas y valores, que como observaciones no pueden ser “evaluados” (*bewertet*) científicamente, aunque no todas las éticas y valores pueden evaluarse de esta manera. Hay éticas y valores necesarias que pueden y deben ser evaluadas

por argumentos científicos como válidos y hay otros, que no son intrínsecamente necesarios para vivir. Los últimos no pueden afirmarse en su validez por argumentos científicos. Eso vale para el caso de la prohibición de comer carne de cerdo de parte de varias culturas humanas, pero es interesante que Kant llegue a un resultado en esta línea, como ya mencionamos. Es muy importante frente a un pensador como Max Weber que se siente como neo-kantiano.

### **La crítica del capitalismo de parte de Marx y los juicios vida-muerte**

Marx (1966) opera muchas veces con juicios vida-muerte. Quiero mencionar un ejemplo: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (pp. 423-424).

Lo que dice aquí es que una gran arbitrariedad vigente en la economía capitalista descontrolada lleva al suicidio de la humanidad. Hoy estamos volviendo a esa arbitrariedad y nos enfrentamos a una tendencia mortal. Por supuesto, este suicidio, del cual se trata, es un acto no intencional y no es una meta. Al promoverlo, se imagina que quizá puede salir bien a pesar de todo. Pero se ve la posibilidad y la amenaza de este suicidio no deseado. Pero se lo promueve, y por lo menos se sospecha, que alguien lo está promoviendo. Sin embargo, no se trata de una meta consiente, sino de una inevitable consecuencia de lo que se está haciendo.

Eso lleva a una mística de la muerte que durante todo el siglo XX se hace presente. Eso empezó con Nietzsche y su “Dios está muerto”. En realidad, no significaba que Dios está muerto, sino que ahora la muerte llegó a ser Dios. Los fascistas españoles lo gritaron con su ¡Viva la muerte! y Heidegger definió el ser humano como un “ser para la muerte”. Una posición muy parecida asumen hoy los fundamentalistas cristianos apocalípticos y las sectas del evangelio de la

prosperidad que se han desarrollado en Estados Unidos y que se extendieron por el mundo. Pero esta posición asume hasta cierto grado el actual neoliberalismo con su negación absoluta de los derechos humanos (Mises, 2011, p. 79).

## **La cultura de la muerte**

Se trata de toda una cultura de la muerte, que aparece a partir de la segunda mitad del siglo XIX, para transformarse desde el siglo siguiente en una de las grandes culturas presentes.

El filósofo italiano Agamben (2012) decía en una entrevista en el año 2012: “¡Dios no ha muerto! Dios se transformó en dinero”. Me parece muy acertado, aunque creo que tenemos que ir más allá de eso. Si el dinero se transformó en Dios, la primera reacción será lo que tanto Hegel y después Nietzsche han dicho: Dios ha muerto. Pero ya Nietzsche insiste mucho en que el Dios que ha muerto es el Dios moral. En nombre de la moral se suele enfrentar a la voluntad de poder irrestricta. Por tanto, Nietzsche tiene que enfrentarse a la misma validez de la moral, y no solo a una de sus formas.

Así Nietzsche (1981) lo puede decir: “En el fondo lo que se ha superado es solo el Dios moral” (p. 59).

Pero este es el Dios en cuyo nombre se niega la voluntad de poder. Porque en nombre de la moral (de Dios) hay que limitar y canalizar la voluntad del poder si la humanidad quiere supervivir. Esta limitación tiene como punto de partida poner la vida encima de la voluntad de poder, para que la vida sea el criterio de la propia voluntad de poder. Siendo el mercado y el dinero los ámbitos principales de la voluntad de poder, la diosificación del dinero choca con la propia posibilidad de la vida humana. En cuanto el dinero es Dios, el cálculo del dinero –que es cálculo de la voluntad de poder– es el camino seguro al suicidio colectivo de la humanidad. Este camino va por la destrucción de la naturaleza como del trabajador humano y de las relaciones humanas. De hecho, es la consecuencia inevitable de la

reducción hoy casi general de la actividad humana como una actividad del “capital humano”.

Muchas veces, Nietzsche tiene conciencia de esta consecuencia, aunque no la tiene con respecto a que ahora se trata del suicidio colectivo de la humanidad. Cree, que se trata más bien del suicidio de los “malparados”, que Nietzsche apoya muy abiertamente: “Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían” (p. 60).

Así, al transformarse el Dios en dinero, este se transforma en portador de la muerte. Sigue: la muerte es Dios. En realidad, resulta: ¡Dios no ha muerto! ¡La muerte se transformó en Dios!

Los “malparados” descubren lo atractivo de la muerte y asumen su propia destrucción como el sentido su auto-realización, que ahora obliga a los poderosos a ser sus verdugos. Los “malparados” dejan de ser problema porque ya no sobreviven: “El nihilismo como síntoma de ello indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para ‘entregarse’, que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos” (p. 61).

Lo que Nietzsche todavía no percibe es que al convertirse los poderosos en los verdugos (tanto de los desheredados como de la naturaleza) también están preparando su propio suicidio. Es lo que vivimos hoy, es como aparece con el emperador romano Calígula que soñaba cortar el cuello de todas las personas. Efectivamente, si lo hiciera, su propio suicidio sería el resultado. Hay como una enfermedad que pasa por todo el mundo y que es el asesinato-suicidio. Se desarrolla desde la década de 1980. Se trata de una relación en la cual el asesino asesina, pero también se asesina a sí mismo en el mismo acto, o después. En la década de 1990 aparecieron en las guerras del Oriente Cercano, y cada vez más en las relaciones entre hombres y mujeres en todo el mundo. El hombre mata a su mujer, muchas veces a sus hijos, para suicidarse después. Todo eso son fenómenos masivos, que todavía están en curso. Todo eso es como un gran teatro arcaico en el

cual se hace presente lo que se está preparando a nivel de la política mundial hoy en el mundo entero.

Alan Greenspan, presidente del Banco Central (Reserva Federal) de Estados Unidos (1987-2006), como neoliberal repite con otras palabras lo mismo que hemos citado para Nietzsche. Naomi Klein (2007) dice: “‘Un propósito recto y la racionalidad alcanzan felicidad y realización’, escribió Greenspan como un ferviente nuevo converso. *‘Los parásitos que persistentemente evitan todo propósito o razón parecen como merecen’*”.

Esta misma concentración en la muerte vemos en los movimientos fascistas: los fascistas españoles, Heidegger en su libro *Ser y tiempo* (1927). Es su forma de decir “viva la muerte”. Con esta definición del ser humano tiene que justificar por qué en nombre de eso no se llama en general al suicidio. Por tanto, afirma:

El estar vuelto hacia la muerte del que ahora nos hacemos cuestión no puede evidentemente tener el carácter de un ocupado afanarse por realizarla. En primer lugar, la muerte en cuanto posible no es un posible ente a la mano o que esté ahí, sino una posibilidad de ser del *Dasein*. Pero, por otra parte, ocuparse en realizar este posible equivaldría a provocar el deceso. Pero con esto el *Dasein* se sustraería precisamente el suelo necesario para un estar existentemente vuelto hacia la muerte (p. 257).

Eso es la vida: un ser para la muerte que solo puede desarrollarse si sigue viviendo. Heidegger lo presenta como una simple declaración de lo que es la realidad. Con eso llega a ser en forma descriptiva lo que es el grito “Viva la muerte” en forma agresiva de un acto de guerra. También el ser humano como “ser para la muerte” sostiene “Viva la muerte”. Si el ser humano es ser para la muerte, vive la muerte y nada más. Lo hace en el lenguaje esotérico que usa Heidegger. Pero el ser-ahí (*Dasein*) de ser para la vida humano necesita un suelo (*Boden*) que Heidegger llama “el suelo necesario para un estar existentemente vuelto hacia la muerte”. Pero Heidegger no dice nada más sobre este suelo. De hecho, este suelo para el ser para la vida es su vida.

Según creo, Heidegger no usa la palabra vida en el contexto de su discusión del ser para la muerte. En vez de hablar de vida, habla del “suelo” para un “estar existentemente vuelto hacia la muerte. No quiere decir que la vida siempre está enfrentada con la muerte y que tiene que ser el punto de partida para la existencia del ser para la muerte. No puede negar que es la vida la que da la existencia a lo que él llama ser para la muerte. Por tanto, intenta callarlo. Si lo dijera, se acabaría su filosofía después de haber apenas empezado. Quiere la muerte como centro y quiere esconder la contradicción que surge.

De hecho, la vida para Heidegger no es más que la posibilidad y, por tanto, el “suelo” existe un ser para la muerte. Se trata de un polo contrario en relación al concepto marxiano del comunismo, que hemos citado. La implícita definición del ser humano de parte de Marx ya está contenida en esta definición del comunismo. Es el ser humano como ser para la vida, que está atravesado por la muerte y que vive enfrentándose con la muerte. Heidegger ve eso, pero da una respuesta bastante perdida.

La imagen de Marx del comunismo es la presencia de una ausencia. Que el comunismo no está presente, se hace notar por su ausencia. La ausencia del comunismo está presente y puede notarse. La imagen del comunismo no es una ilusión, no es arbitraria. Los problemas que vivimos constantemente se presentan y su solución perfecta aparece como una ausencia sentida. Esto está conectado con lo utópico, pero no es algo válido para todas las utopías. Se trata de imaginaciones de una convivencia perfecta, que parte de la convivencia normal y problemática para hacer presente la imaginación de la convivencia perfecta. Que, por ejemplo, la ausencia del comunismo esté presente es un resultado de un análisis de nuestra realidad. Marx insiste en eso con toda razón. Rechaza hablar del comunismo como utopía. Este comunismo es comparable con el reino de Dios de la tradición cristiana, que igualmente define una ausencia de este tipo. Así aparece en Pablo de Tarso en su Carta a los Romanos (8, 18: 24) y también en Isaías (61, 1: 3).

Aquí se trata de la convivencia perfecta, que es imaginada. Por eso hay que tener claro que no se presenta cualquier ilusión sino el resultado de análisis de situaciones para las cuales se presenta una solución imaginada perfecta. Eso es algo necesario y aparece en casi todas las ciencias empíricas. En este caso, la ausencia que se hace presente no es imaginación de una convivencia perfecta, sino la imaginación de instituciones (y leyes) perfectas. En la física está presente la imaginación de un movimiento físico perfecto, como en la ley de la inercia. Eso tampoco son construcciones arbitrarias, sino el resultado de análisis de la realidad que igualmente son imposibles de realizar.

Algo parecido aparece en los desarrollos de la razón mítica. Siempre hacemos el salto hacia esas construcciones perfectas, pero se trata de construcciones que no pueden y, por tanto, no deben ser metas por realizar. Necesariamente el esfuerzo de hacerlo desemboca en lo que Hegel llama la mala infinitud. Pero pueden dar criterios y los necesitamos para eso. Podemos llamar estos conceptos de lo imposible como trascendentales que se transforman en ilusiones trascendentales cuando los tratamos como metas factibles. Heidegger (1927) no entra en estas reflexiones sobre la vida y sobre la convivencia. No acepta siquiera hablar de la vida: "Muy corto alcance tiene la mirada cuando se problematiza "la vida" y se toma enseguida en cuenta ocasionalmente también la muerte (p. 307).

Todo es muy problemático. Si el ser humano es un ser para la vida, siempre vale igualmente, que esta vida esté penetrada por la muerte. Eso no vale solo ocasionalmente como cree Heidegger. La vida es mortal, eso significa que se enfrenta toda la vida a la muerte. Lo que vive el ser humano no es la muerte, sino la vida, que es mortal y por eso se enfrenta a la muerte. El ser humano no se puede poner en el lado de la muerte sino puede despertar una ilusión de este tipo, pero se puede poner al lado de los que están muriendo. El ser humano no se puede poner de lado de la muerte porque la muerte no es algo que hay. Solo se puede producir la ilusión de estar con la muerte. Esta ilusión es el pensamiento del fascismo: Viva la muerte.

Heidegger cree poder reforzar su posición por un argumento como el siguiente, que habla de la muerte como algo absolutamente único: “*Nadie puede tomarle al otro su morir*. Bien podría alguien “ir a la muerte por otro”. El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser cada vez mío y de la existencia” (pp. 237-238). Eso es cierto, pero no dice casi nada. Igualmente vale también que la vida es por esencia cada vez la mía. Si alguien tiene hambre, nadie puede comer en su lugar. Nadie se satisface con una comida que come otro. Siempre somos nosotros mismos, y lo somos sobre todo como vida que somos. Vivimos una vida que siempre es “cada vez la mía”. Por eso lo somos también al morir. Siempre vivimos nuestro morir como lo mío. Sin embargo, la muerte misma no podemos vivirla. Pero esta nuestra vida siempre se identifica con la vida de todos. Sin embargo, jamás vivimos la muerte, que tampoco puede ser “cada vez mía”.

Pero eso, que vida la vida cada vez como la mía, lleva a “yo soy, si tú eres”. Es la expresión más fiel de lo que se llama muchas veces el amor al prójimo. Pero Heidegger reduce este “cada vez la mía” a la muerte. Pero, la vida que es cada vez la mía, la puedo compartir. Sin embargo, no puedo hacerlo con la muerte. Lo que puedo compartir es el morir muriendo acompañado por otros. La muerte no la puedo compartir con nadie, porque la muerte no vive. No es ni la mía. Pero de ningún otro tampoco. El morir existe, pero la muerte no. Desde este punto de vista se entiende mejor la afirmación de Nietzsche: Dios está muerto. Lo que dice de hecho, es hoy, nuestro Dios es la muerte o: la muerte ha llegado a ser Dios.

## **La cultura de la vida**

Cuando Marx destaca esta tendencia hacia el socavamiento de todo un mundo de vida al ser debilitadas “las dos fuentes originales de

toda riqueza: la tierra y el trabajador”, eso es un juicio vida-muerte muy claro, juicio de hecho muy claro que hace presente un valor, el de la vida humana. Si es descuidado, resulta el suicidio como solución única, que precisamente no es solución. Así se hace visible que el juicio vida-muerte deja como alternativa a la dimensión de la acción presentado solo el suicidio, que no es respuesta. Por tanto, aparece un valor que hace presente la necesidad de buscar una alternativa que no sea de suicidio para perseguirla. Algo diferente se presenta en la alternativa del ladrón: el dinero o la vida. Hace presente también un juicio vida-muerte, que es: el dinero o la muerte. Elegir la muerte no es una elección racional, es suicidio. Por eso también puede afirmarse: no hay alternativa. El dinero se fue. La vida es un valor infinitamente superior a cualquier dinero y un juicio de hecho establece eso.

Por tanto, se trata ahora de demostrar en nombre de esta vida humana como valor superior una alternativa que no es suicida y realizarla.

Estos juicios vida-muerte son algo presente en nuestro lenguaje, pero a la vez algo que apenas se menciona o analiza, pero aparecen en momentos no esperados. En un bar sencillo cerca de mi casa fui a tomar un vinito. Me encontré con un hombre, un obrero, con quien empecé a conversar y lo hicimos largamente. De pronto, él dijo: “Tengo ganas de pegarme un tiro en la cabeza para ahorrar lo poco que tengo”. Por supuesto no tenía la intención de cometer ningún suicidio. En el curso de nuestra conversación le ocurrió este juicio vida-muerte, que desemboca en una paradoja que refleja muy bien la esencia de tales juicios. Esta paradoja de los juicios vida-muerte es como la del cretense –un cretense dice que todos los cretenses mienten– que es una paradoja a partir de un idioma más bien instrumental, de juicios medio-fin. Por supuesto, la paradoja vida-muerte tiene una solución que parte de constatar que un muerto ya no tiene derechos, por tanto, tampoco propiedades y el vivo solo puede hablar en nombre de lo que es él cuando está muerto: es nada. Se ve entonces que para este juicio vida-muerte tampoco hay la posibilidad de formular alternativa.

Creo que un análisis bien profundo de estos juicios vida-muerte es el que hace Spinoza. Su concepto de *conatus* es el de la vida humana como valor máximo, que tiene que guiar todas las acciones inspiradas en juicios medio-fin, para que en sus consecuencias no destruyan al actor. El ejemplo del mercado que sin regulaciones correspondientes lleva al suicidio colectivo de la humanidad, es uno de los ejemplos posibles.

Podemos ver ahora Marx ve el capitalismo salvaje como un camino seguro al suicidio colectivo de la humanidad. Se trata de un juicio que hoy es aceptado por la mayoría de la humanidad. Marx saca una conclusión: hay que concebir y realizar una alternativa a este sistema social que tiene que ser una alternativa que logre una vida sin el suicidio y la muerte correspondiente. Sin embargo, deja un problema al intentar hacer ver esta alternativa. La crítica de Max Weber destaca este problema. Marx imagina como solución una sociedad comunista, que resultó ser un concepto de una sociedad perfecta de relaciones humanas perfectas y no una sociedad empíricamente posible. Es una alternativa imposible y, por tanto, no es válida. Pero no podemos renunciar a la concepción de una sociedad alternativa en cuanto que el capitalismo salvaje no es una sociedad que puede durar en el tiempo. No se trata de aguantar este capitalismo, porque cuanto más se lo aguanta más cerca está el colapso.

La solución que Marx imaginaba no es posible por ser una solución perfecta. Vimos que esta perfección llevó a concebir la sociedad alternativa socialista como una sociedad sin relaciones mercantiles y sin Estado. Hoy muchos movimientos populares piensan esta alternativa de manera distinta y creo que eso es necesario. Se la concibe ahora como una sociedad que sigue con relaciones mercantiles y un Estado, pero es alternativa en cuanto la concibe como una sociedad que efectúa una constante y sistemática intervención del mercado. La democratización de la economía ahora es vista como intervención sistemática en los mercados. Se trata de intervenciones que enfrentan las tendencias al suicidio colectivo de la humanidad. Eso hay que hacerlo también porque en la actualidad los Estados de

democracia liberal están a la venta a los poderes de capital del mercado y en su mayoría ya están vendidos. Hay que recuperarlos, pero ya no es posible sin la promoción sistemática de la intervención de los mercados. Sin embargo, eso no debe ser una razón para abandonar la concepción del comunismo de Marx, aunque ahora tiene que ser reconocido como un mundo perfecto imposible. Por tanto, este concepto se transforma en una referencia de orientación de las propias intervenciones necesarias en el mercado. Pero ya no es la alternativa. Se trata ahora de un concepto que podríamos llamar trascendental, a partir del cual pueden desarrollarse lo que puede ser el sentido y los valores de las intervenciones en el mercado.

Muy interesante es como Karl Polanyi (1989) ve esta necesaria intervención sistemática en el mercado. Considera que esta canalización del mercado tiene que sacar fuera del mercado libre tres grandes esferas de la sociedad económica: la política de salarios e ingresos, la distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones y la política financiera en general con su tendencia de subordinar la producción de mercancías y la propia vida humana al sometimiento a los cálculos financieros de este sistema bancario. Llega igualmente a la tesis de que el propio mercado lleva a la destrucción de toda la vida humana como consecuencia de la propia ley del mercado no regulado.

Hace falta insistir que esta búsqueda de una alternativa no es algo vacío o, en el sentido de Weber, un juicio de valor que la ciencia no puede argumentar. Al contrario, es una necesidad; si como humanidad queremos seguir viviendo no solo nosotros, sino también nuestros hijos e hijas con sus hijos e hijas y así siempre de nuevo.

## **El Humanismo de la praxis**

Tenemos así la exigencia de una alternativa sin la cual la vida humana posiblemente no durará más allá de este siglo en el cual vivimos. La búsqueda de esta alternativa no es algo gratuito, no es solo querer

una vida humana mejor que antes. La búsqueda de esta alternativa es obligatoria. Si no la encontramos, son previsibles las catástrofes que vamos a producir. O promovemos una sociedad alternativa, o no hay más sociedad. Lo que amenaza es la muerte de la propia historia humana. Lo que vivimos hay que sustituirlo por una sociedad diferente, y esperamos que sea una sociedad mejor. Pero no habrá vida humana sin esta alternativa al capitalismo neoliberal. Durante el gobierno de Ronald Reagan se declaró que el neoliberalismo es la alternativa y se impuso deliberadamente una política que excluía la formulación de una sociedad alternativa a este capitalismo salvaje que nos está amenazando. Cada vez más nos damos cuenta que no va a haber vida humana sin esta alternativa que tiene que integrar toda actividad del mercado por el criterio de una vida humana posible en un más allá del capitalismo neoliberal salvaje. Hoy concebimos esta sociedad alternativa como una sociedad con una economía de intercambio mercantil, canalizada por una intervención sistemática de los mercados bajo el criterio de una vida humana digna para todos y para la naturaleza también. Porque la naturaleza externa al ser humano es el cuerpo ampliado del ser humano y tiene que ser considerado como tal. Eso es el criterio de un humanismo de la praxis.

### ***¿Quiénes son los dioses falsos?***

Hoy no se puede hacer ninguna crítica de la ideología sin hacer una crítica de la religión. Se necesita el concepto de una religión falsa o de dioses falsos. Pero si necesita eso, también el concepto de una religión que no es una religión falsa. Si no se lo tiene, la crítica de la religión desemboca en la tesis de la muerte o inclusive de la necesaria abolición de la religión. Pero eso no tiene ningún sentido después de las experiencias del pasado del socialismo.

De todas maneras, una religión es falsa si exige sacrificios humanos. Una religión falsa es una religión para la cual el ser humano no es el ser supremo para el ser humano. Pero por eso no es una religión “verdadera”, no hay y no puede haber religión verdadera. Hoy

ningún pensador marxista puede negar eso porque con este criterio puede ser ateo. Ser ateo incluye tener un criterio para la falsa o no falsa religión. Si una religión es falsa o no se puede responder si parte de un criterio de verdad para falsos dioses y para dioses que no son falsos. Una religión verdadera puede tener un creyente de una de las religiones existentes y lo puede hacer de una manera perfectamente legítima. Pero eso nunca debe ser puesto en el lugar del criterio objetivo para falsas religiones y religiones no falsas. Este es, en este sentido, el criterio de verdad para religiones, y también para los ateísmos. Por eso puede ser el criterio necesario para un análisis de la religión de parte de las ciencias sociales. Eso también indica que el ateísmo es un socio importante para la crítica de la religión que hoy es un elemento clave de toda crítica de la religión.

Marx (1844) dice: “La superación de la religión como la dicha “ilusoria” del pueblo es la exigencia de su dicha real”.

Marx (1964) usa la palabra superación en su sentido hegeliano. Superación entonces no significa abolición, sino tiene el significado hegeliano: continuación en otro nivel. A partir de eso concluye que “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (p. 230).

Esta reflexión se inscribe en una tradición judeocristiana. Marx se mueve en una tradición de crítica de la idolatría de tres milenios (que empieza a más tardar con el profeta Isaías, que continua de una manera magistral, le da una nueva intensidad. Sin embargo, la expresa en un lenguaje profano.

Se trata de lo siguiente: ni el mercado, ni el capital, ni el Estado y ninguna otra institución o ley es el ser supremo para el ser humano. El ser humano mismo es ser supremo. Ni Dios lo puede ser. Por tanto, todos los dioses que declaran al mercado, el capital, el Estado o cualquier institución o ley el ser supremo para el ser humano, son dioses

falsos, ídolos, o fetiches. Un Dios que no sea un falso Dios necesariamente es un Dios para el cual el ser supremo para el ser humano es el ser humano mismo.

Se ve que Marx critica a dioses falsos, aunque no use directamente esta palabra. ¿Qué son los dioses falsos? Son aquellos que no reconocen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin embargo, todos los dioses que hacen este reconocimiento no son dioses falsos. También para los ateos puede haber dioses falsos y dioses que no lo son. Hasta los ateos pueden llegar al resultado de que un determinado Dios es un Dios falso o no. No vale aquí la pregunta, si hay realmente dioses o no. Así lo dice Bertolt Brecht: “Una vez alguien preguntó al señor K. si Dios existe. El señor dijo: “Te aconsejo pensar si tu comportamiento cambia según la respuesta. Si no cambia, podemos dejar de lado la pregunta. Pero si cambia, te puede ayudar y decirte que te has decidido: necesitas un Dios”.

Evidentemente, la pregunta si este Dios es falso o no, se debe decidir todavía y el criterio de Brecht puede ser solamente si para este Dios el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Si se hace esta pregunta, Brecht puede decir: bueno y hasta mejor, si tienes este Dios que no es un Dios falso. La pregunta si este Dios existe es secundaria y no hace falta siquiera.

Creo que una actitud de este tipo está relacionada con la crítica de la religión de Marx que no podía rechazarla sobre la base de su crítica de la religión. En esa base está el criterio del ser humano como ser supremo para el ser humano como criterio de verdad para la decisión sobre los dioses. Todos los dioses que no están de acuerdo con este criterio son dioses falsos. Solamente los dioses que están de acuerdo pueden no ser dioses falsos. Por supuesto, un criterio de este tipo hay que administrarlo con flexibilidad y sin un dogmatismo rígido, pero es necesario. Tomemos por ejemplo la secta del Evangelio de Prosperidad. Se promete al creyente que si paga el diezmo al pastor recibe la promesa de Dios, que eso le va a ser devuelto cien veces por la gracia de Dios que actúa en el mercado. Toda la relación con el pastor y con

Dios está basada en una relación monetaria. El ser humano pierde su dignidad y el amor de Dios pago en dinero. No solamente el mercado y el dinero es Dios y el dinero, sino todo es mercado y dinero. Eso es completado por un Dios celestial, que generaliza todo.

Todo eso es una ampliación del marco de juego de la mano invisible, de la cual habla Adam Smith. Se trata de un velo mágico que cubre nuestro mundo. Hace falta penetrar este velo. Lo que nos amenaza no es un nivel de vida más bajo. sino perder toda posibilidad de vivir. ¿De qué se trata entonces? Se trata de un criterio de verdad para conocer nuestra realidad vivida. Eso es, el ser humano es el ser supremo para el ser humano. El velo mágico crea una vista muy diferente que lleva a otras decisiones. Somete al criterio del cálculo del dinero y de la ganancia.

De eso resulta el criterio de verdad para los dioses. Jamás puede ser la sustitución de dioses tradicionales por nuevos dioses. El criterio no puede ser teológico. Nunca se enfrentan dioses falsos con un pretendido Dios verdadero. Lo que enfrenta al Dios falso es el propio ser humano y su vida. Que un Dios es un Dios falso resulta del hecho de que este Dios no acepta al ser humano como ser supremo para el ser humano. El ser humano tiene que desarrollar a su Dios y con eso desarrollar toda la cultura para que se transformen en dioses, para las cuales el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Los dioses son dioses falsos o no lo son, pero jamás son dioses “verdaderos” que pueden sustituir a los dioses falsos. Por eso, los juicios sobre la verdad de dogmas religiosos jamás pueden decidir si un Dios determinado es falso. En la conquista de América se impuso una nueva religión en el interior de un genocidio gigante, que el Dios de los conquistadores era un Dios falso. Solamente un Dios que acepta al ser humano como un ser supremo para el ser humano puede no ser un Dios falso. Es completamente irrelevante a que religión con sus dogmas respectivos pertenece. Puede inclusive ser ateo y encontrarse frente a dioses falsos y denunciarlos. Ser ateo de por si no es garantía de no tener un Dios falso o no tenerlo. Puede tener un Dios falso, y lo tiene en cuanto no acepta que el ser humano es el ser supremo para

el ser humano. Si para un ateo el mercado es el ser supremo para el ser humano, entonces hasta como ateo tiene un Dios falso.

En este contexto es importante el fundamentalismo apocalíptico. Contesta a la exigencia de una política ecológica para evitar el suicidio colectivo de la humanidad. Este fundamentalismo apocalíptico tiene una respuesta muy sencilla según la cual la crisis ecológica es parte del Apocalipsis y, por tanto, es voluntad de Dios. Dios quiere el apocalipsis, quiere el hundimiento del mundo para que la humanidad, en cuanto ha aceptado a tiempo esta voluntad, entre al nuevo paraíso que creará. Por tanto, la voluntad de Dios es exactamente lo que hoy hace el presidente Trump al negarse a cualquier política para enfrentar la crisis ecológica. Así antes era la voluntad de Dios hacer lo que Reagan hacía. Después, Bush. Enfrentarnos con la crisis ecológica –y otras crisis– para este fundamentalismo apocalíptico es nada más que la actitud del anticristo, es levantamiento en contra de Dios. Muchas veces se considera a la propia ONU como el líder de eso.

Muchos de estos fundamentalistas creen que el apoyo al hundimiento de la tierra es la piedad verdadera. Eso es a la vez una respuesta agresiva a lo que era la Teología de la Liberación y que en parte todavía es. Así también la mano invisible del mercado está en la voluntad fundamentalista de la voluntad de Dios. Se ve entonces que este mismo fundamentalista es un proyecto gigante del suicidio colectivo de la humanidad y en eso coincide con el neoliberalismo. Sin embargo, el “Apocalipsis” como último libro de la Biblia cristiana no es eso. Es una apocalíptica que va más allá de todo lo humanamente posible hacia una nueva creación que implica inclusive la resurrección corporal de todos los seres humanos. Allí Dios es el que actúa y se espera que lo haga. El fundamentalismo apocalíptico, en cambio, habla de una intervención humana que provoca el fin de la humanidad (una guerra atómica, un fomento indiscriminado de la actividad del mercado en función del crecimiento económico).

Aquí el ser humano es el actuante que produce el final y que al producirse este, cumple con la voluntad de Dios. En el primer caso, el ser humano sufre la ruina. En el segundo, el propio ser humano

produce la ruina y el hundimiento de la tierra y es, por tanto, responsable a pesar de que sostiene que su acción es la voluntad de Dios. Por eso en este segundo caso el ser humano jamás puede ser el ser supremo para el ser humano. Sin embargo, sí puede en el primer caso. Así se producen convertidos para la religión del suicidio colectivo y todo es bien religioso.

### **El ser humano como ser supremo para el ser humano como el criterio de verdad para las religiones**

En vez de organizar las religiones para misionar a otras, todas las religiones deberían medirse según el criterio que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Se trata del criterio que también debe y puede dominar entre religiones. Pero eso no se puede hacer por medio de la violencia, porque el uso de esta es la prueba de que el ser humano no es reconocido como ser supremo para el ser humano. La conquista de América es un ejemplo. Los sacrificios humanos de los aztecas demuestran que su religión sirve a un Dios falso. Pero los conquistadores violentos, que quemaron vivos a brujas y herejes muchas veces frente a sus propias iglesias y en números masivos, eran la misma prueba que los conquistadores sirvieron a un Dios falso y que no estaban dispuestos aceptar al ser humano como ser supremo para el ser humano.

Falsos dioses se encontraron mientras cada uno se preocupaba por el hecho de que su propio Dios era un Dios falso. No hacía falta sustituir un Dios por otro sino ambos dioses tendrían que haberse dedicado a cambiar su propio Dios de manera de que no sea un Dios falso.

Mercado, dinero y capital son el Dios trinitario de esta economía que mata porque se está divinizando el dinero, pero a la vez también el mercado y el capital. Esta matanza se lleva a cabo por desempleo, salarios por debajo del mínimo de existencia, destrucción de la naturaleza. El conjunto de esta crisis produce corrientes de refugiados cada vez más grandes, que cada vez chocan con más fronteras y

producen más creaciones de campos de concentración cada vez más horribles, mientras hay una gran resistencia de los otros países en acoger estos refugiados.

Esta matanza resulta de la divinización del mercado y del dinero. Esta divinización es de por sí la constitución de una economía –y sociedad– que mata. Matar aquí siempre significa también explotar, condenar a la pobreza, quitarle la vida a la propia naturaleza. Pero se trata igualmente de matar a través de la guerra y otros tipos de terrorismo. De esta manera, el terrorismo se hace universal. El peor terrorismo de las últimas décadas no ha sido el ataque a las torres de Nueva York sino el de las democracias modelo que se legitimó a través del recuerdo de este ataque a las torres. Este acto terrorista provocó unos 3000 muertos. El terrorismo legitimado por este ataque terrorista hoy ha costado más de un millón y medio de vidas humanas, acompañado de millones de refugiados, a los cuales estas acciones “anti”-terroristas de las democracias modelo no dan casi ninguna ayuda, mientras lo ven como un resultado del terrorismo de los otros, con el cual ellos no tienen que ver.

Estas matanzas están directamente vinculadas con la creación de dioses terrenales y la divinización del mercado, dinero y el capital. Ninguno existe sin el otro. Siempre se trata de dioses falsos. Si estos dioses tienen alguna existencia metafísica u ontológica, es secundario. En todos los casos existen como productos no-intencionales de la acción humana. Su existencia no depende de algo como la fe en ellos, sino más bien lo que la vida real de estas instituciones exige. Eso es, participa en el matar de parte de la economía y eso es precisamente lo que el neoliberalismo hace en extremo.

¿Qué es un Dios falso? Es un Dios que no acepta que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y tampoco acepta echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Lo podemos expresar de manera diferente. Se trata de un Dios que se levanta en contra de los derechos humanos, está del lado de las violaciones de los derechos

humanos, de la guerra y de la explotación de los otros. Parece claro que este argumento necesita gran cuidado.

Nuestra imaginación de los derechos humanos es siempre provisoria y está en discusión, pero de ninguna manera es arbitraria. Tenemos que tener claridad de que la discusión sobre los derechos humanos siempre es también una discusión sobre los dioses, especialmente sobre los falsos. Además, tenemos que tener claridad sobre el hecho de que estas discusiones sobre dioses falsos no es teología de las religiones sino más bien profana. Por eso no tiene problema que la crítica de los dioses falsos sea el mismo un ateo. La discusión es la crítica de la ideología que es completa sin la crítica de dioses falsos. Esta crítica no presupone una respuesta a la pregunta si hay un Dios o no. Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano significa precisamente que los derechos humanos son el criterio en última instancia, si se busca decir algo sobre la divinidad de Dios.

Por eso un Dios falso siempre es un Dios que rechaza los derechos humanos y los condena. En contra de eso va a echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Un Dios que rechaza eso es un Dios falso que quiere sacrificios humanos.

Según Bertolt Brecht:

Hay muchas maneras de matar. Se puede pinchar la guata de alguien con un cuchillo, se puede quitar a alguien el pan, se puede a alguien no ayudar en el caso de una enfermedad, se puede a alguien poner en una vivienda mala, se le puede matar por medio de un trabajo malo, se puede a alguien amenazar hasta que se suicida, se puede hacer una guerra etc. Muy poco de eso está prohibido en nuestro Estado.

Esas son las relaciones que Marx quiere echar por tierra y que se mantienen con la ayuda de dioses falsos.

Los derechos humanos formulan eso como un espacio de acción. La expresión para este echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable son los derechos humanos. Ellos siempre están en proceso. Por eso siempre

se están desarrollando, formulándose como normas. Las listas de los derechos humanos son necesarias, pero son provisorias por la simple razón de que estas relaciones sufren cambios constantes.

La discusión de estos derechos humanos es también sobre los dioses falsos y los que no lo son. Por supuesto no presupone ninguna fe en la existencia ontológica de dioses o de un Dios tal. También los ateos pueden denuncia dioses falsos y se debería esperar esta denuncia de su parte. Sin embargo, como ya dijimos, hay ateos que están de lado de dioses falsos. El ateísmo de Marx, en cambio, es humanismo ateo y como tal una denuncia de dioses falsos, es decir de los dioses, que se oponen a echar por tierra todas las relaciones en sentido del “imperativo categórico” y que niegan su tesis de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Aquí se trata de algo que podemos llamar “teología profana” que es parte de las ciencias sociales y las facultades teológicas no puede monopolizarla. Hoy una política solo puede ser de “izquierda” si incluye esta teología profana. Eso vale sobre todo para una ciencia social basada en el pensamiento crítico. Este criterio de los derechos humanos y de una teología profana en Marx se expresa cuando dice que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que hay que echar abajo todas las relaciones en el sentido de su “imperativo categórico”.

Sin embargo, precisamente este criterio permite fundar una ciencia social crítica. La pregunta crítica es hasta donde se asume que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Toda la vida social en última instancia tiene que hacerse responsable en términos de este criterio y tiene que derivar de este el imperativo categórico de Marx: echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Una ciencia social crítica se basa en una conceptualización de la realidad cuya racionalidad descansa sobre la posibilidad de permitir la vida digna a todos los seres humanos y a toda la naturaleza. En cambio, la ciencia social que concibe Max Weber ve la realidad a través de los anteojos de la doble contabilidad. Sin embargo, la persona, que lleva estos anteojos no es más que capital humano.

Pero eso es, en última instancia, el criterio de los derechos humanos que Marx llama imperativo categórico. Es, a la vez, el criterio para dioses falsos. Enseguida se ve que es un criterio de las ciencias sociales críticas, pero que no debe ser visto desde la teología como algo extraño.

## **Los dioses terrenales y los dioses celestiales trascendentes**

Más allá de los dioses terrenales del mercado, del dinero y del capital aparecen los dioses o el Dios trascendentes. En el prólogo de su tesis de doctorado, Marx habla de dioses terrenales y dioses celestiales. Los dioses trascendentes son dioses diferentes a los terrenales. Ya Feuerbach dice de estos dioses trascendentes que no solo son invisibles sino también que existen si creemos que existen. Si no creemos en ellos, dejan de existir y por eso no determinan la voluntad de aquellos que no creen en ellos. Los dioses terrenales son diferentes. Pueden existir, aunque no se cree en ellos. El ser humano los crea –el mercado, el Dios dinero y el capital– en cuanto cumple con su voluntad que hace presente el dominio absoluto del ser humano sobre otros seres humanos como meta de cualquier acción. Precisamente por eso el ser humano los transforma en dioses. Maximización de las ganancias se transforma en un acto de fe y el cálculo de las ganancias en oración.

Los dioses trascendentes pueden por supuesto dar la bendición a los dioses terrenales y sostener su divinidad. Eso indica Hobbes. Sostiene que los dioses terrenales tienen su centro en el Leviatán como “el Dios mortal”, pero constantemente son resucitados por el Dios eterno trascendente, que santifica al Leviatán en la tierra.

Los dioses terrenales casi siempre están acompañados por dioses trascendentes, que como dioses celestiales afirman a los dioses terrenales. El actual fundamentalismo estadounidense [sea de tipo escatológico, como evangelio de la prosperidad (*prosperity gospel*)] da a los dioses terrenales, que son el mercado, el dinero y el capital, un Dios eterno trascendente para su apoyo. Para eso, desde Hobbes, la sociedad capitalista está muy abierta. Los dioses terrenales son el

Leviatán, el Dios mortal, cuya sangre, según Hobbes, es el dinero. Los fundamentalistas hacen presente este Dios eterno que vive en los cielos, pero que asegura a los dioses terrenales y mortales su resurrección. Así sobrevive la teología de los dioses terrenales y celestiales de Hobbes.

Pero este Dios eterno y trascendente también puede ser imaginado como un Dios, que denuncia a los dioses terrenales como falsos. Está bien claro en la crítica de la religión de Marx, cuando declara que los dioses terrenales son “fetiches”. Es una forma diferente de decir que son dioses falsos. Para Marx ahora desaparece el Leviatán y en su lugar Marx pone al ser humano como “ser supremo para el ser humano”.

Este ser humano se presenta como el ser humano que se aparta de la pretensión de los dioses terrenales y que concibe una nueva economía que no mata. Por supuesto también se puede concebir un Dios trascendente que se pone al lado de los seres humanos que se están liberando. Eso sería la imaginación de un Dios en el pensamiento de Marx que no deja ver.

De esta manera resulta una teología profana, que no pertenece a ninguna iglesia, aunque, sin embargo, puede ser compartida también por iglesias y asumido por ateos, porque no depende de suponer la existencia o no de un Dios trascendente. Por eso ni el ateísmo tiene una razón para verse amenazado por una teología profana de este tipo, ni el que piensa en términos religiosos tiene que interpretar esta teología profana como amenaza para su fe en Dios.

Para terminar, cito un cuento bastante irónico de Anthony de Mello (1982, p. 70).

## **Enmienda las escrituras**

Se acercó un hombre sabio a Buda  
y le dijo: “Las cosas que tú

enseñas, señor, no se encuentran  
en las Santas Escrituras”.

“Entonces, ponlas tú en las  
Escrituras”, replicó Buda.

Tras una embarazosa pausa,  
el hombre siguió diciendo:

“¿Me permitiría sugerirle, señor,  
que algunas de las cosas que vos  
enseñáis contradicen las  
Santas Escrituras?”

“Entonces, enmienda las Escrituras”,  
contestó Buda.

En las Naciones Unidas se hizo la propuesta de revisar todas las escrituras de todas las religiones del mundo. Cualquier cosa en ellas que pudiera llevar a la intolerancia, a la crueldad o al fanatismo, debería ser borrada. Cualquier cosa que de algún modo fuera en contra de la dignidad y el bienestar del hombre debería omitirse.

Cuando se descubrió que el autor de la propuesta era el propio Jesucristo, los periodistas corrieron a visitarle en busca de una más completa explicación. Y esta fue bien sencilla y breve: “Las escrituras, como el Sábado, son para el hombre”, afirmó, “no el hombre para las escrituras”.<sup>1</sup>

Hace algunos años teníamos un encuentro sobre la crítica de la economía política. Uno de los participantes decía que no se debe leer a Marx como a la Biblia. Entonces, otro se levantaba para decir que tampoco a la Biblia hay que leerla como tal. Pronto resultó un

<sup>1</sup> Ratzinger como Gran Inquisidor del Vaticano entregó el siguiente juicio sobre los escritos de Anthony de Mello: “Con la presente Notificación, esta Congregación, a fin de tutelar el bien de los fieles, considera obligado declarar que las posiciones arriba expuestas son incompatibles con la fe católica y pueden causar grave daño”. Joseph Card. Ratzinger, 24/6/1998. Anthony de Mello había muerto el 1 de junio de 1987.

acuerdo entre todos: no se debe leer a Marx como la Biblia como la Biblia se debe tampoco leer como la Biblia.

Eso es la síntesis del humanismo de la praxis. Consiste en la determinación, de que todo lo humano es o debe ser sometido a un juicio de referencia a lo humano como guía en última instancia, es decir, al juicio de la praxis humana: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Todos los resultados de los cálculos medio-fin son secundarios en relación al criterio de esta vida humana, que es la vida de un ser natural que implica a la vez un criterio sobre la racionalidad de cualquier intervención en la naturaleza externa al ser humano.



## 9. La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, dominación, guerra y apocalipsis

Quisiera partir de las imaginaciones de una sociedad más allá de la explotación, de la dominación, de la guerra y del propio Apocalipsis, como han desarrollado todas las sociedades humanas en la modernidad con especial intensidad. Eso empieza con la gran construcción de una utopía de parte de Tomás Moro en el año 1516. Se trata de imaginaciones de una convivencia humana perfecta.

De estas imaginaciones utópicas resultaron dos diferentes construcciones de utopías, que acompañan todo el desarrollo de la modernidad hasta hoy. De un lado, se trata de la construcción de mecanismos de funcionamiento perfectos, que empieza con la construcción de los modelos de la física clásica. El modelo central se presenta en la llamada ley de la inercia que describe un movimiento ideal que empíricamente sería imposible pero que tenía que construirse para poder entender los movimientos reales y empíricos (Einstein e Infeld, 1977, pp. 14-15).

Este tipo de construcciones utópicas se generalizaron después y penetró a todas las ciencias empíricas. Siempre se trata de mecanismos de funcionamiento pensados como mecanismos de funcionamiento perfectos. Aparecen también en las ciencias sociales,

especialmente en las ciencias económicas. La primera construcción es el llamado modelo de competencia perfecta desarrollado en la segunda mitad del siglo XIX. A ella sigue la construcción de la planificación perfecta. Pero construcciones muy parecidas se encuentran en la actual teoría de la firma.

Uno de estos teóricos de la firma, Edward Hay (1991), comentando los conceptos “equilibrio, sincronización y flujo ininterrumpido” y la meta de ‘cero desperdicio” escribe que “se debe tener en cuenta que lo que se está presentando aquí es una *imagen de lo perfecto* [...] Aunque parezca *utópico* hablar de la perfección, es necesario comprender en qué consiste esta para saber hacia dónde debe dirigirse una empresa” (p. 31). Hay describe aquí una reflexión trascendental que las ciencias empíricas tienen que hacer necesariamente. Esta construcción de mecanismos de funcionamiento, sin embargo, choca con un límite por el hecho que tanto el ser humano y la naturaleza son destruidos en el grado en el cual son reducidos como actores a tales mecanismos de funcionamiento. Esto puede explicar el surgimiento de la construcción de imaginaciones de la convivencia humana perfecta. Se trata de una especie de utopías. En la historia humana aparecen en todas partes.

Michael Brie (2016) los resume de la manera siguiente:

Las leyendas de la ‘edad de oro’ (Platón, Ovidio), del jardín Edén (antiguo testamento), de la convivencia pacífica de comunidades (Laotse) marcaron muchas de las altas civilizaciones. Siempre de nuevo se hablaba de un pasado, en el cual seres humanos vivían libres y sin ser forzados por leyes pesadas, sin fatiga servil y sin guerra. Era la memoria de una libertad perdida y de una comunidad, en la cual sobraba el tiempo y que no engañaron todavía con las ganancias desiguales de la civilización. Se recordaba una sociedad más allá de explotación, dominación y guerra, que muchas veces también fue pensado como una vuelta a tiempos anteriores. La realidad de las sociedades de clase, del patriarcado, las épocas de guerras infinitas siempre producían sueños comunistas. Lo sometido y lo reprimido se abrió el camino (p. 19).

De lo que se trata es que los autores del libro citado llaman “lo comunista” está presente en toda la historia de las altas culturas humanas, aunque en formas diferentes. Siempre se refiere la imaginación de una vida humana común, más allá de los conflictos de intereses lo que implica una vida en la cual la propiedad es propiedad común o es tratado como tal. Lo comunista, por tanto, comprende una vida junto con todos los otros que se basa en el uso común del mundo entero. Eso puede producir la imaginación de lo que ha sido la historia en sus orígenes, como una “edad de oro” o un “jardín Edén”, que es el paraíso. Además, la gente se imagina en cada momento histórico una vida “solucionada” que se enfrenta con la presencia propia como algo que debe ser y que también será.

Todo eso está marcado por el carácter de estas sociedades de las altas culturas como sociedades de clase. En ellas está presente una constante lucha de clases. Si no lo es desde abajo, siempre la hay desde arriba, que está muy presente para los de abajo. Aunque no haya otra respuesta posible, por lo menos una pensada o soñada con la imaginación de una sociedad más allá de la explotación, la dominación y la guerra, y toman conciencia de su situación. Uno no puede contestar a la lucha de clases desde arriba por la simple voluntad de querer tener una sociedad sin clases, eso sería una simple tautología. Por eso se desarrolla esta imaginación de una sociedad más allá de explotación, dominación y guerra.

Quiero presentar como ejemplo una imaginación de una sociedad más allá de explotación, dominación y guerra como resulta en una cultura muy diferente de la nuestra. He leído en el *Tao Te King*, de Lao-Tse (1972): “¿Qué es una casa segura? Se cree que la casa segura es la casa que tiene buenas cerraduras y trancas. Pero nunca es suficientemente segura. Para hacerla definitivamente segura, hay que construir la casa sin puertas ni ventanas. Pero entonces, deja de ser casa. Entonces, ¿no hay casa segura? Sí, hay casa segura. La casa segura es una casa cuyos habitantes viven en paz con sus vecinos. Entonces es segura la casa, aunque no tenga ni cerraduras ni trancas”.

El primer caso es de racionalidad instrumental con su búsqueda de mecanismos de funcionamiento perfectos que subvierten la misma meta de su progreso. El segundo caso es de la racionalidad convivencial que hace ver una racionalidad y no juicios de valor frente a juicios de hecho. Esta racionalidad es la respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es desarrollada por la razón instrumental.

Esta sabiduría china es invento mío, pero no arbitrario y se basa en el *Tao Te King*: “Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchos cerrojos, sino la que no puede ser abierta” (p. 116). Eso significa, una puerta bien cerrada deja de ser una puerta. Si junto eso con varias reflexiones de Tschuang Tsu, resulta la sabiduría china mencionada.

Marx (2001) habla también de una sociedad más allá de explotación, dominación y guerra. Pero no lo hace como una imaginación sino en forma conceptual. Se trata de aquello que entiende por comunismo y que lo concibe conceptualmente en sus manuscritos económico-filosóficos. Dice allí:

El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento* del hombre, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución (pp. 145-146).

Este concepto del comunismo hace presente lo que en el citado libro acerca de lo comunista se presenta como imaginación (*Vorstellung*). Estas diferentes imaginaciones implican este concepto definido por Marx, y contiene su concepto del comunismo y las varias imaginaciones de lo comunista. El centro de este concepto del comunismo

es la “*apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente”. Eso presenta para Marx “el enigma resuelto de la historia y sabe que es esta solución”.

Es interesante ver como Marx se refiere a este concepto teórico: “El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata de la emancipación y la recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana” (p. 157).

Evidentemente, Marx está inseguro en cuanto al estatus de realidad de su concepto del comunismo. Por eso pregunta qué significado tiene el concepto del comunismo si “en si no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”. En el prólogo de la crítica de la economía política (1859), en cambio, dice algo muy diferente: “Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos solo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización”.

Esta afirmación no es compatible con las muchas dudas que expresa Marx frente a la realización del comunismo como meta. Si se sigue a estas dudas, habría que afirmar, que la humanidad se propone muchas veces objetivos, que no puede realizar. De hecho, solamente la relación con metas imposibles no da la posibilidad para reconocer lo qué es el espacio de lo posible.

## **La presencia de la ausencia**

Pero en el primer tomo de *El Capital* (1966) vuelve a plantear un concepto de comunismo que no se puede concebir como una meta del

desarrollo humano. Pero no lo deriva a partir de la reflexión de lo comunista, como aparece en sus manuscritos de 1844. Dice lo siguiente: “Por eso, ante estos, las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones *materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” (p. 38).

Ahora puede decir que las relaciones sociales en la producción de las mercancías aparecen a los productores de las mercancías como lo que son. Es lo que al individuo observador aparece y en este sentido lo que realmente es. Pero eso tiene un límite. Lo que no aparece a estos propietarios de mercancías es aquello que las relaciones mercantiles *no* son. Es aquello del cual Marx dice en sus tesis sobre Feuerbach del año 1845, que solo se hace visible, si el ser humano juzga como sujeto de su praxis de la vida sobre las relaciones mercantiles. Entonces no es simple observador, sino aquel que vive las relaciones mercantiles como un explotado y como un ser humano oprimido por la lucha de clases. Este precisamente vive lo que el mercado *no* es. La ausencia de aquello, que el mercado no es, está presente. Ella grita, sufre, es explotada. Pero exige alternativas.

Aquí se vive efectivamente lo comunista, pero como una ausencia que está presente, por eso no se trata de una ausencia cualquiera. Eso no significaría nada. Esta ausencia está presente y uno la vive en cuanto no se retira a su individualidad cerrada, sino vive como sujeto. Como tal, el ser humano no es sujeto de relaciones mercantiles o relaciones jurídicas, sino es sujeto de su vida práctica y lo es en el caso de ser “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Este concepto marxiano del sujeto –aunque luego Marx usa menos esta palabra– es central. Se trata del ser humano como sujeto de su praxis, que es una praxis de la vida. Eso distingue a Marx no solo de Feuerbach, sino también de Ricardo y Adam Smith. Inclusive, lo distingue de todos los economistas burgueses y de muchos economistas marxistas que junto a Althusser han abolido este concepto de sujeto.

Marx habla en relación de este ausente “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Sin duda eso nos lleva de vuelta a su concepto de comunismo como lo habíamos citado de sus manuscritos de 1844. Encuentra ahora aquí una expresión universal, que es a la vez secular y profana. Se trata efectivamente de la esencia de la cosa.

Esta presencia de una ausencia existe también en el pensamiento abstracto del mercado de nuestros empresarios. Viven constantemente la ausencia del equilibrio del mercado y de cualquier tendencia universal hacia el equilibrio en su acción en el mercado. Esta ausencia también la viven como presencia de una ausencia y la usan solo como argumento ideológico para sostener algunas tendencias al equilibrio general del mercado, inventar cualquier fuerza todopoderosa auto-reguladora del mercado y de crear una instancia divina que regula todo con su “mano invisible”. La expresión viene de la estoa romana, que pensaba un Dios cuya mano invisible sostiene al cosmos, al cual da un orden. También fue usado por Newton para justificar la carrera de los planetas.<sup>1</sup>

Con eso vuelvo a una de las citas anteriores. Se trata de la cita de los manuscritos de 1844, en la cual Marx declara que el comunismo no puede ser “la finalidad” del desarrollo humano. De esta manera dice, por qué cree, que a pesar de eso tiene que ser el “momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación

<sup>1</sup> Aquí no se trata de negar cualquier tipo de auto-regulación, pero no puede sustituir intervenciones racionales. Nuestro cuerpo es una unidad de auto-organización que desarrolla fuerzas auto-reguladoras. Si alguien tiene una apendicitis, va al médico; en el caso de las mascotas recurrimos al veterinario y no a fuerzas mágicas. Cuando se trata de crisis del mercado, indicamos esta auto-regulación como razón para no intervenir y sustituimos la necesidad de las intervenciones en el mercado por las fuerzas divinas de la “mano invisible” que prohíbe esta intervención y la hace innecesaria. Al contrario, se las considera hasta dañinas. Sin embargo, no hay ninguna que pueda sustituir la intervención. La situación de nuestra economía mundial da prueba de eso. El ser humano no es un animal ni una ameba. Sin embargo, en el caso del mercado, la mayoría de los economistas indican a estas pretendidas omnipotentes fuerzas auto-organizadoras como solución única. Se hacen los abogados de intereses que jamás van a mencionar. Se trata de uno de los lugares más sagrados de nuestra religión del mercado.

y recuperación humana”. “El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario en la evolución histórica inmediata de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero en si no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”. Marx insiste en que el comunismo será la “forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro”. Por eso dice también que “el comunismo es la posición como negación de la negación”. De hecho, ve el concepto del comunismo como la primera negación. Esta negación, que este comunismo es, tiene que ser negado de nuevo en un sentido determinado, y por esta negación será el “momento *real* necesario en la evolución histórica inmediata de la emancipación y recuperación humana”.

Se trata de una trascendentalidad en el interior de la realidad dada. La negación de la negación transforma el concepto del comunismo en un concepto trascendental de este tipo. Como tal puede penetrar la realidad en el sentido de una manera de hacerla presente, una presencia, que no es realización y no puede serlo.

En el tercer tomo de *El Capital*, Marx (1966) hace una reflexión que otra vez muestra una determinada inseguridad en cuanto a la realización del comunismo. Ve ahora la propia imagen del comunismo dividida en dos reinos, el de la necesidad y el de la libertad. Ya no identifica más el comunismo y el reino de la libertad. Hasta ve determinados los dos reinos por dos diferentes racionalidades:

En efecto, el reino de la libertad solo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuer-

zas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y meas dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo este un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se consideran como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo (III, p. 759).

Obviamente sigue presente aquí la duda sobre el significado del concepto del comunismo, a pesar de que ahora se enfrenta a los reinos de la necesidad y de la libertad. Engels (1968) toma otra posición cuando dice:

Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora dominaron la historia pasan al control de los hombres mismos. Recién desde entonces los hombres mismos harán su historia con plena conciencia; recién desde entonces las causas movidas por ellos tendrán preponderantemente y en un grado siempre mayor, los efectos queridos por ellos. Se trata del salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad (p. 307).

Marx espera del tránsito al socialismo, “que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en lugar de dejarse dominar por él como por un poder ciego”, mientras Engels habla de que “los hombres mismos harán su historia con plena conciencia; recién desde entonces las causas movidas por ellos tendrán preponderantemente y en un grado siempre mayor, los efectos queridos por ellos”. Estas posiciones todavía son más bien parecidas. Lo nuevo es que Marx no promete la realización del reino de la libertad

en sustitución del reino de la necesidad sino uno de la necesidad que permite al ser humano esperar de la revolución socialista y el paso al comunismo “satisfacer sus necesidades, para mantener su vida y para reproducirla”, e insiste que eso será un reino de necesidad en todas las formas de sociedad y todos los sistemas de producción, pero que da la base para un reino de la libertad que existirá a su lado. Pero los dos reinos ya no se identifican.

## **El reino de la necesidad**

Sin embargo, el reino de la necesidad, como lo enfoca Marx, también es más problemático de lo que piensa. Las experiencias del socialismo posterior muestran que tampoco este reino puede ser ordenado en el grado que Marx prevé. En la historia del socialismo está presente eso con la problemática de la abolición de las relaciones mercantiles o del propio Estado. Ambas previsiones no se podían realizar, a pesar de que se lo ha intentado con toda seriedad.

Con el colapso del socialismo soviético en el año 1991, sobrevino una situación nueva para el pensamiento comunista. El marxismo dogmático se disolvió en buena parte, y con eso también la imaginación ortodoxa del comunismo, como había prevalecido en la Unión Soviética. En la República Federal de Alemania, ahora Alemania reunificada, se formó el partido del socialismo democrático que pronto se transformó en el partido Die Linke (la izquierda), que incluyó grupos que antes eran socialdemócratas de una izquierda de Alemania del oeste (*westdeutsche Wahlalternative Arbeit und Soziale Gerechtigkeit* [WASG]). Partidos de izquierda semejantes se formaron en muchos países, sobre todo en América Latina y mantuvieron en pie su tradición de pensamiento marxista, pero debieron reformular según la nueva situación y las experiencias pasadas con el socialismo soviético. Eso llevó a una nueva discusión sobre lo que significa la imaginación del comunismo, que sigue todavía, como lo muestra el libro del cual partimos y que de ninguna manera está definitivamente terminada.

Se trata de la necesidad de una discusión de aquello que había definido el socialismo soviético. Esta discusión y una siguiente reconstitución del socialismo era necesaria y no como consecuencia de la derrota del socialismo soviético. El último presidente de la Unión Soviética, Mijaíl Gorbachov, ya intentado iniciar este pensamiento nuevo del socialismo, pero no la pudo realizar debido al colapso de la propia Unión Soviética.

Este repensar tenía como punto de partida el hecho, de que, en la historia de la Unión Soviética, la mística propia de la revolución y de la construcción del socialismo tenía como base la convicción de que el comunismo, como lo había interpretado Marx también, podía realizarse como resultado de esta revolución, en un tiempo previsible. Eso dio al comunismo soviético su mística y su espiritualidad. Pero predeterminó también la política del desarrollo del socialismo. La realización del comunismo presupone la posibilidad de la abolición de la producción de mercancías y del dinero; estos, a la vez, la posibilidad de la abolición del Estado como consecuencia de la construcción del socialismo. Dada la imposibilidad de estas aboliciones, estaban limitadas las posibilidades del desarrollo del socialismo soviético. No se podía abolir las relaciones mercantiles y el dinero, pero se mantenía la ilusión poder realizar esta abolición por una planificación central estatal siempre más extendida. Con eso se limitaba mucho el posible desarrollo económico, aunque habían empezado con los primeros grandes éxitos. A la vez, esta planificación económica de la economía, que tenía que concentrarse en las manos del Estado, limitaba la posibilidad del desarrollo democrático de toda la sociedad, que fue ahogado por la extrema burocratización resultante. El colapso resultó cuando se había disuelto la gran mística y la espiritualidad de la imaginación del comunismo. Ahora los cínicos del poder veían en este vacío su gran chance de privatizar la propiedad social del Estado. De eso resultó una gigantesca acumulación original, un robo gigantesco de las propiedades públicas y condenó el intento de Gorbachov de fomentar un desarrollo evolutivo al fracaso.

El colapso del proyecto del socialismo soviético llevo necesariamente a una concepción nueva de los movimientos críticos del capitalismo.

Esta reorientación ya había empezado, pero ahora recibió mucha más aceptación. Esta reorientación estaba presente en Chile después de la victoria electoral de Salvador Allende (1970) y su declaración de querer realizar el socialismo. El socialismo al cual refirió no era el soviético como había sido el cubano después de la revolución de 1959. Ya no se entendía en Chile el socialismo como etapa previa al comunismo, sino como una necesidad para poder conseguir un desarrollo económico y social que hacía posible salir del subdesarrollo y transformarse en un país desarrollado. Eso, unido a la esperanza de asegurar la vida digna de todos los chilenos. Por lo tanto, se trataba de llevar una vida mejor. Se sentía la responsabilidad para una sociedad en servicio de la vida humana. Por eso se entendía por socialismo como una sociedad que está a servicio de la vida digna de todos y no simplemente en servicio del mercado y del capital. La idea de la abolición del dinero, de la propiedad privada de todos los medios de producción y del Estado ya no era parte de esta imaginación del socialismo. Además, eso no vale solo para Chile. En el caso del sandinismo en Nicaragua aparecieron las mismas ideas y también en el caso todos los movimientos críticos del capitalismo en toda América Latina. Parte de esta tendencia era la afirmación de la democracia del tipo como se la entendía a partir de la tradición burguesa.

Pero eso es una democracia burguesa. Esta burocracia surgió para controlar el poder político, que es el poder de las burocracias públicas y estatales. La idea de la democracia de estos nuevos movimientos pro-socialistas y pro-democráticos era más amplia. Se trataba del control del poder político con sus burocracias públicas y de un control del poder económico de las burocracias privadas de las grandes empresas capitalistas.

## **El poder de las burocracias privadas**

Sin embargo, para la democracia burguesa no hay ningún derecho de nadie para controlar el poder económico, que se forma en los

mercados y se hace presente como el capital y su poder. La hoy dominante burocracia es una democracia burguesa por el hecho de que este poder, que se encuentra en las manos de los propietarios del capital, no debe ser controlado y es declarado inclusive que no puede serlo. Se trata del poder de las burocracias privadas de las grandes empresas capitalistas. Este poder está mezclado con las muchas influencias ejercidas de parte de diferentes instancias determinadas por el lobby. La ideología de este rechazo casi completo de este control democrático del poder es el neoliberalismo.

Sin duda, este poder de las burocracias privadas está aumentando. De hecho, las burocracias privadas conquistan el poder político y toman el poder del control de las burocracias públicas. Hoy, el papel de los electores es más bien secundario. Con eso se pierde hasta el control democrático de las burocracias públicas que era el punto de partida de la democracia burguesa desde el siglo XVIII. En cuanto la democracia burguesa rechaza el control del poder de las burocracias privadas, tiende a disolverse por el hecho de que ahora las burocracias privadas conquistan la propia democracia política y asumen, por tanto, el control sobre la burocracia pública.

Se pueden nombrar algunas razones que han llevado a esta situación, en la cual la propia democracia burguesa pierde hasta el control sobre las burocracias públicas. Una de las principales se encuentra vinculada con todo el conjunto de la formación de opiniones a través de los medios de comunicación. Esto casi siempre se presenta como el resultado de la libertad de prensa con el resultado de que la libertad de prensa parece ser el derecho humano básico, del cual se deriva la libertad de opinión. Sin embargo, la libertad de prensa es un derecho de empresas, que pueden operar sobre la base de esta libertad de prensa. De ninguna manera es un derecho humano. La libertad de prensa está vinculada con un derecho humano que se llama la libertad de opinión que no tienen empresas, sino seres humanos. Por eso resulta siempre la pregunta hasta qué grado esta libertad de prensa hace posible o respeta la libertad de opinión como el derecho humano correspondiente. Lo que vivimos constantemente es que la

libertad de prensa no da solamente libertad de opinión, sino la posibilidad que experimentamos siempre de nuevo, de limitar y hasta abolir el propio derecho humano de la libertad de opinión. En última instancia, en la democracia burguesa solo los propietarios de los medios de comunicación tienen efectivamente libertad de opinión. La gran mayoría de los medios de comunicación son empresas que participan en intereses empresariales. De eso se desprende que no dan simplemente noticias y análisis, sino sobre todo noticias y análisis que corresponden a estos intereses empresariales que muchas veces se hacen presentes en los ingresos de la pauta publicitaria o de otro tipo, que constituyen una especie de subvenciones que estas empresas reciben. Y tienen que mostrar que los merecen. Chomsky decía (cito de memoria) en la época de la Unión Soviética que “puedo entender muy bien porque en la prensa soviética muchas veces aparece solamente una sola opinión compartida por todos los medios. Lo que es mucho más difícil de entender es que la prensa de los Estados Unidos es igual”. Uno de los medios frente a esta anulación del derecho humano de la libertad de opinión son los medios de comunicación públicos, sobre todo la radio y la televisión. Pero eso vale si se logra asegurar una efectiva autonomía de estos medios por medio de su control por entidades independientes.

Al otro lado, las burocracias privadas del gran capital adquieren influencia por diferentes tipos de financiamiento directo de actividades políticas (de partidos, luchas electorales y pagos de parte de diversos lobbies).

Todo eso ha llevado a una parálisis de la democracia. Como vimos, la burocracia pública hoy es en gran parte controlada por las burocracias privadas de nuestras grandes empresas y solamente en casos aislados, los movimientos democráticos de la sociedad civil logran determinar algunas medidas. Por supuesto, no es imposible que logren eso a pesar de todos los obstáculos. De eso resulta el nuevo proyecto de posibles movimientos alternativos. Siempre se trata de un control democrático de este poder de las burocracias privadas, que es la única posibilidad de volver a tener el control de las burocracias públicas y estatales, que hoy

en gran parte está en las manos de las burocracias privadas. Hoy es bastante obvio que el control democrático de las burocracias privadas no puede asegurarse simplemente por mecanismos electorales. Es posible por una intervención sistemática en los mercados que obliga a estas burocracias privadas, respetar límites humanos (y de derechos humanos) de la acción en los mercados. Se trata de limitar o impedir la irracionalidad que está en el interior de toda racionalidad capitalista.

### **La búsqueda de una respuesta a la irracionalidad de la competencia**

En el drama de Eurípides, *Iphigenia en Aulis*, Iphigenia grita: “Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres nosotros”.

Eso es la racionalidad de la competencia. Ya lo era en la antigua Grecia y también hoy. Es la racionalidad del “yo soy, si logro someterte”. Esta racionalidad de la competencia siempre es unilateral. No todos pueden ser competitivos. Es como en el fútbol, uno solo puede ganar. Por tanto, se transforman aquellos que no son competitivos en siervos de quienes lo son. Eso vivimos en la relación de la Unión Europea con Grecia: libres somos nosotros, siervos son ellos. Eso es hoy como fue en tiempos de Eurípides. La prueba de que uno es libre es positiva en cuanto tiene esclavos. La racionalidad del mercado es así. Pero eso es precisamente lo que llamamos racionalidad. Max Weber dio a esto el nombre de racionalidad medio-fin y la declaró la única racionalidad accesible al análisis científico.

Hoy el problema es someter esta racionalidad medio/fin a criterios humanos, el problema de la alternativa a un capitalismo que se está brutalizando cada vez más. El criterio necesario se presenta cada vez más como aquello cuya formulación, que viene de África del Sur, se ha asumido también en América Latina y que viene de la tradición africana humanista del Ubuntu: yo soy, si tú eres. Es lo contrario de lo que sostiene Eurípides, cuando dice: yo soy si te someto.

Pero eso es precisamente lo que nos dicen cada día nuestros neoliberales. El Ubuntu contesta: “yo soy, si tú eres. Soy libre, si tú eres libre”. Si tienes esclavos, no solo los esclavos no son libres, tampoco tú lo eres. La auto-realización consiste en lo que dice el Ubuntu. Soy libre precisamente cuando no tengo esclavos. La emancipación de los esclavos emancipa también, en un segundo paso, al propio esclavista. Eso no es la auto-realización de Nietzsche, es igual que la de Eurípides. Nuestra cultura dominante no puede imaginar lo que significa eso. Se trata de una imaginación de una humanidad humana, como por supuesto no solo está presente en la tradición del Ubuntu sino en todas las formas de pensar la humanidad humana. Por eso se nos hace presente también en Marx (1966), cuando dice:

Hemos visto cómo, dado el supuesto de la superación positiva de la propiedad privada el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre; cómo el objeto, que es la realización inmediata de su individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de este y la existencia de este para él. Pero, igualmente, tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son, al mismo tiempo, resultado y punto de partida del movimiento (p. 147).

Aquí está: el hombre produce “su propia existencia para el otro hombre, la existencia de este y la existencia de este para él”. Es otra manera de decir “yo soy, si tú eres”. Lo dice también otra vez: “La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues solo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él” (p. 147).

Sin embargo, Marx no lo enfoca como una orientación política con carácter ético, como el lenguaje del Ubuntu sino presupone que la propia revolución crea una situación social diferente, en la cual se hace transparente de una manera tal que no hace falta ninguna norma ética. Eso es precisamente el mundo imaginado que colapsó con el derrumbe del socialismo soviético y en cuyo lugar hay que poner ahora una praxis humanista. Se transforma en la praxis de un sujeto que se ha perdido en Marx en cuanto este “yo soy, si tú

eres”, que es visto como resultado de la acción, también necesaria y revolucionaria de cambios estructurales de las relaciones de producción. Se supone un automatismo estructural. Como praxis del sujeto, en cambio, es auto-realización no solo de cada uno sino de todos, que se realiza en el interior de la orientación política con carácter ético.

Las afirmaciones de Marx son válidas, pero hoy tienen otro significado. De algo logrado y realizado por un cambio de estructuras, las afirmaciones se transforman en afirmaciones éticas del tipo de algo que se debe hacer. Esta transformación, sin embargo, es posible si la sociedad está abierta para una sistemática intervención del mercado y de los mercados. Este derecho de intervención incluye y debe incluir intervenciones correspondientes en el propio orden de propiedad, en cuanto que resultan necesarias.

En la constitución alemana, por ejemplo, este derecho de intervención en el propio orden de propiedad se afirma como un derecho humano (artículos 14 y 15). Como tal, ningún cambio de este derecho por un cambio de la constitución es lícito. Ningún derecho humano puede cambiar en su contenido esencial (artículo 19). Los autores de esta constitución parten del hecho de que derechos humanos no se pueden realizar sin admitir, a la vez, un derecho de intervención sistemática en los mercados. Se trata de un derecho que está implícito en la propia afirmación de los otros derechos humanos. Aquí se hace visible que sin este derecho humano básico a la intervención sistemática de los mercados no hay una democracia real. Sin este derecho, toda democracia se transforma dogmáticamente en una democracia burguesa, y por tanto reducida, que legitima un ejercicio de un poder económico incontrolado y despótico.

## **La superación posible de la religión neoliberal del mercado**

De eso sigue, que nuestra religión neoliberal del mercado jamás puede reconocer tal derecho a intervenciones del mercado por el hecho

de que rechaza los derechos humanos y se está dedicando a eliminarlos definitivamente.

Este rechazo y su consecuencia, que es el intento de abolir los derechos humanos, nos lleva a la situación en la cual este intento reconoce únicamente derechos absolutos de propiedad y sacrificar los derechos humanos a este derecho absoluto de propiedad. Así lo expresa Ludwig von Mises (2011), el fundador de este neoliberalismo: “Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo derecho de haber nacido. La tesis es, de cabo a rabo, falsa y errónea” (pp. 78-79). Expresiones parecidas se encuentran en Hayek y Milton Friedman. De hecho, se rompe aquí con una tradición cultural de milenios.

La posición crítica al capitalismo puede responder por la recuperación de los derechos humanos, pero no puede consistir en una constante repetición de algún catálogo de derechos humanos, sino tiene que partir de un análisis de aquello que lleva al ser humano a reconocer estos derechos humanos, a formularlos y también de introducirlos a nuestra realidad.

Para discutir eso, escogimos como punto de partida el humanismo Ubuntu. Mostramos también que eso está contenido e implícito en la imagen del comunismo de Marx. De hecho, parece que esta forma de pensar el humanismo es, de alguna manera, común a todas las culturas. Vale para la tradición de las culturas precolombinas; la tradición judeocristiana de Europa; las culturas islámicas; las culturas del Oriente lejano, donde está muy presente el taoísmo de Lao-Tse; en el budismo, y también en el humanismo Ubuntu. Partiendo de esto, me he convencido que vale para todas las culturas humanas. Por supuesto que no significa que ha sido efectivamente realizado en estas culturas. Siempre ha sido a la vez también falsificada, invertida o traicionada. A pesar de eso, ha mantenido una constante presencia y ha comenzado siempre de nuevo. Se trata del humanismo de la praxis.

En América Latina ha habido varios desarrollos de este punto de partida original. En los países andinos se habla de la meta social de un buen vivir (*Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*). Esto es casi lo

contrario del vivir bien aristotélico. Se subraya que el buen vivir de uno implica el buen vivir de cualquier otro, ese es el buen vivir de los americanos precolombinos. Una imaginación parecida la encontramos en Marx cuando sostiene en el Manifiesto Comunista el libre desarrollo de cada uno como condición del libre desarrollo de todos. Algo parecido vale para lo que concibe como justicia comunista: Cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. Todas estas imaginaciones presuponen el “yo soy, si tú eres”.

Otra imaginación surgió en Chiapas, en el sur de México, entre los zapatistas, que hablan de un mundo en el cual tienen cabida todos los seres humanos, la naturaleza incluida. De manera parecida hablan también de un mundo en el cual caben muchos mundos. En este contexto resulta una exigencia frente a la autoridad. Debe ser una autoridad obediente, un “ordenar obedeciendo” en el servicio de esta sociedad del buen vivir. Eso significa que las mismas autoridades tienen que someterse a estos criterios.

Jeremy Corbyn, cuando fue presentado como nuevo secretario general del partido laborista inglés, propuso una meta para su ejercicio como secretario general: “Nuestra tarea es demostrar que la economía y nuestra sociedad pueden formarse de una manera tal que sirvan para todos. Eso significa asegurar que nos levantaremos en contra de cualquier injusticia, donde la encontremos y de luchar por un futuro más honesto (*fair*) y más democrático, que satisfice lo necesario para todos” (*The Guardian*, 13/9/2015).

Es importante llamar la atención sobre el hecho de que ninguna de estas imaginaciones puede ser realizada simplemente por una ley y su cumplimiento. No se trata de normas. Tampoco se trata de propuestas de leyes o la fundación de nuevas instituciones, aunque eso podría ser implicado. Se trata de criterios de juicio para la acción política que hay que hacer valer frente a todas las leyes e instituciones. En este sentido son referencias éticas. Además, hace falta siempre la conciencia, que la aplicación de tales criterios también se puede de nuevo perder, sin que cambien leyes o que las instituciones cambien en su existencia formal o sean anulados. Pero la interpretación de la acción sería otra.

## La búsqueda de un mundo sin derechos humanos

La imagen contraria frente a este “humanismo de la praxis” es la búsqueda de un mundo sin derechos humanos. Este mundo, por supuesto, es a la vez el polo contrario para aquellos que hemos citado al humanismo Ubuntu. Este polo contrario es el “viva la muerte” del fascismo, cuyo sucesor legítimo es el neoliberalismo de hoy. Hay varias formas para decirlo. La fórmula citada viene de la Guerra Civil Española. El lenguaje de ese grito es llamativo, que provoca y que a la vez se presenta como apasionado. Sin embargo, hay otras formas para decir más o menos lo mismo.

Heidegger en su más bien lenguaje esotérico dice casi lo mismo, aunque con palabras diferentes. En *Ser y tiempo* ve al ser humano como el “ser para la muerte”. Es su forma de decir su “viva la muerte”. Con esta definición tiene que justificar porque en nombre de eso no se llama en general al suicidio. Por lo tanto, afirma:

El estar vuelto hacia la muerte del que ahora nos hacemos cuestión no puede evidentemente tener el carácter de un ocupado afanarse por realizarla. En primer lugar, la muerte en cuanto posible no es un posible ente a la mano o que esté ahí, sino una posibilidad de ser del *Dasein*. Pero, por otra parte, ocuparse en realizar este posible equivaldría a provocar el deceso. Pero con esto el *Dasein* se sustraería precisamente el suelo necesario para un estar existentemente vuelto hacia la muerte (p. 257).

Eso es entonces la vida, un ser para la muerte, que solo puede desarrollarse si sigue viviendo. Heidegger presenta eso como una simple declaración de lo que es la realidad. Con eso describe lo que es el grito: “Viva la muerte” en forma agresiva de un acto de guerra. También el ser humano como “ser para la muerte” sostiene: Viva la muerte. Si el ser humano es ser para la muerte, vive la muerte y nada más. Lo hace en el lenguaje esotérico que usa Heidegger. Desde este punto de vista se entiende mejor la afirmación de Nietzsche: Dios está muerto.

Lo que dice de hecho, es: hoy, nuestro Dios es la muerte o: la muerte ha llegado a ser Dios.

También se trata de un polo contrario en relación al concepto marxiano del comunismo, que ya citamos. La implícita definición del ser humano de parte de Marx está contenida en esta definición del comunismo. Es el ser humano como ser para la vida, que está atravesado por la muerte y que vive enfrentándose con la muerte. Heidegger ve eso, pero da una respuesta perdida: “Muy corto alcance tiene la mirada cuando se problematiza “la vida” y se toma enseguida en cuenta ocasionalmente también la muerte (p. 64).

Si el ser humano es un ser para la vida, siempre vale que esta vida esté penetrada por la muerte. Eso no vale ocasionalmente como cree Heidegger. La vida es mortal, y significa que se enfrenta toda la vida a la muerte. Lo que vive el ser humano no es la muerte, sino la vida, que es mortal y que por eso se enfrenta a la muerte. El ser humano no se puede poner en el lado de la muerte, sino puede despertar una ilusión de este tipo. Esta ilusión es el pensamiento del fascismo: Viva la muerte.

Heidegger cree poder reforzar su posición con el siguiente argumento: “*Nadie puede tomarle al otro su morir*. Bien podría alguien ‘ir a la muerte por otro’... El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella ‘es’, es por esencia cada vez la mía.... En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser cada vez mío y de la existencia” (p. 47).

Eso es cierto, pero no dice casi nada. Si alguien tiene hambre, nadie puede comer en su lugar. Nadie se satisface con una comida que come otro. Siempre somos nosotros mismos, y lo somos, sobre todo, como vida que somos. Pero por eso lo somos también al morir. Siempre vivimos nuestro morir como lo mío. Sin embargo, la muerte misma no la podemos vivir. Pero esta nuestra vida siempre se identifica con la vida de todos.

Eso que la vida la vivo como por esencia cada vez como la mía, lleva a “yo soy, si tú eres”. Pero Heidegger reduce ese “cada vez la mía” a la muerte. Ciertamente, la vida que es cada vez la mía, la puedo compartir. Sin embargo, no puedo compartir con nadie la muerte porque no

vive. No es ni la mía. El morir existe, pero la muerte no. Por eso, llevar la vida como “cada vez la mía”, conduce a “yo soy, si tú eres”.

Una forma algo diferente tiene este argumento en Milton Friedman (1966): “No es muy difícil obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre a asesinar a su prójimo, para preservar la libertad del otro a vivir” (pp. 43-44).

Según Friedman, este sacrificio de la libertad de asesinar a su prójimo es la condición y consecuencia de la necesaria constitución del mercado. Pero el mercado es una institución, que administra la muerte precisamente en la forma del dejar morir. De esta manera la afirmación de Friedman vuelve a decir: Viva la muerte.

Pero Friedman habla ahora un lenguaje completamente banal. Esta banalidad, trataron de evitar los fascistas por su lenguaje aparentemente apasionante y Heidegger por su lenguaje esotérico. Pero en Friedman se hace presente toda la primitividad de este pensamiento en la banalidad de su lenguaje. Es la banalidad del lenguaje de los burócratas y calculadores de sus ganancias, para los cuales el asesinato no significa más que la caída de una piedra pequeña. Este lenguaje aparece también en Wittgenstein (1989, pp. 36-37).

Este ¡Viva la muerte! es también celebrado en la literatura. El ser humano como “ser para la muerte” es mostrado en el asesinato mutuo de dos luchadores. Vargas Llosa (1981) lo describe así:

Rufino se arrastra hacia Gall, muy despacio. ¿Va a llegar hasta él? Se empuja con los codos, con las rodillas, frota la cara contra el barro, como una lombriz, y Gall lo alienta, moviendo el cuchillo. ‘Cosas de hombres’ piensa Jurema. Piensa: ‘La culpa caerá sobre mí’. Rufino llega junto a Gall, quien trata de clavarle la faca, mientras el pistero lo golpea en la cara. Pero la bofetada pierde fuerza al tocarlo, porque Rufino carece ya de energía o por un abatimiento íntimo. La mano queda en la cara de Gall, en una especie de caricia. Gall lo golpea también, una, dos veces, y su mano se aquieta sobre la cabeza del rastreador. Agonizan abrazados, mirándose. Jurema tiene la impresión de que las dos caras, a milímetros una de la otra, se están sonriendo (pp. 293-294).

Situaciones parecidas las describen Ernst Jünger y José Luis Borges. En Jünger sucede durante la Primera Guerra Mundial, cuando un soldado alemán y un soldado francés chocan dentro de un cráter de bomba. Ambos están con su fusil con bayoneta y se persiguen mutuamente hasta que ambos, heridos de muerte, caen el suelo y se acercan para abrazarse en un abrazo de muerte: el amor es muerte, es para la muerte. Este amor es entonces la vida real: viva la muerte.

Hoy se presenta este ser para la muerte de manera diferente. Hoy muestra un asesinato que desemboca en el suicidio del asesino. Fue muy impresionante el asesinato-suicidio de un piloto de la línea aérea German Wings (Lufthansa). El 24 de marzo de 2015, este vuelo estalló en los Alpes franceses. El accidente fue la primera pérdida total de un avión de esta línea. El avión era la herramienta de muerte del piloto que dirigía en contra de todas las personas que volaron, y que por supuesto dirigió a la vez en contra de sí mismo. Se trataba de un suicidio mediatizado por el asesinato de todos los ocupantes del avión.

Hoy, este tipo de asesinato es el más importante símbolo para el concepto del ser humano como “ser para la muerte”. En el fondo, podemos resumir toda la estrategia de globalización junto con la ideología del neoliberalismo, como la introdujo Reagan, como un gran asesinato en el cual el conjunto del capital funciona como instrumento de asesinato, que lleva al suicidio colectivo de los asesinados y de los asesinos mismos. Marx (1966) ve esta dimensión cuando dice: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (pp. 423-424).

La “técnica y la combinación del proceso social de producción” se refiere al hecho de que toda acción se reduce a un simple cálculo de ganancias. En cuanto eso ocurre, son destruidos la tierra y el ser humano en cuanto trabajador. Nos encontramos hoy en este proceso. Hay pocos –excepto Donald Trump– que hoy no están convencidos de eso.

El asesinato-suicidio que se ha generalizado desde el comienzo de la estrategia de globalización y la imposición del neoliberalismo como ideología dominante y que ahora ya penetra las más diversas culturas, en el fondo es a la vez un gran teatro inconsciente, en el cual se imita esta lógica dominante de nuestra sociedad. El asesinato-suicidio es la racionalidad profunda de nuestro tiempo (es, a la vez, una gran irracionalidad). Esta onda de acciones asesinato-suicidio comenzó el 18 de noviembre 1978, en Guyana, con el asesinato-suicidio de 919 personas, de las cuales 310 eran niños. Todo empezó con el asesinato de los niños y de quienes no querían participar en el gran suicidio colectivo planificado. El grupo entero participaba de la iglesia estadounidense Peoples Temple, dirigida por Jim Jones, que habían emigrado a Guyana. Esto se propagó en Estados Unidos desde fines de la década de 1970 y fue imitado en muchos países de Europa y después en casi todos los países del mundo. Desde mediados de la década de 1990 lo asumieron por movimientos islámicos de resistencia en el Oriente cercano y, de esta manera, se amplió. Se intenta explicar una pretendida tendencia a la violencia por parte del Islam como religión, pero de esta manera se hacen invisibles las razones de estos procesos. El asesinato-suicidio es el producto de la etapa actual de la modernidad, que empieza con la estrategia de globalización, preparada durante la década de 1970. De ninguna manera es un fenómeno islámico específico, está presente en todas las culturas actuales.

En términos cuantitativos también está presente en las relaciones familiares. El padre asesina a su esposa y a sus hijos para dispararse después una bala en la cabeza. Es tan frecuente que casi no aparece en las noticias de nuestros medios de comunicación. El Islam no juega un papel más importante que otras religiones y la no-religiosidad misma.

En todo este pensamiento, los derechos humanos están eliminados y ausentes. Son reprimidos. Aparentemente ya no se necesitan en nuestra hoy dominante religión neoliberal del mercado. Pero en todas partes vive la muerte y parece muy viva. Vive de la vida de aquellos cuya vida ya no cuenta. El conjunto es como una supernova,

que está por transformarse en un gran hoyo negro. Pero se trata, a la vez, del gran grito de desesperación.

## **El retorno de lo reprimido: el inevitable retorno de los derechos humanos**

El asesinato-suicidio es este grito que pasa por el mundo. Se trata de un grito de desesperación, de una ausencia que se hace presente. Es la ausencia de un mundo humano, de un mundo del ser humano que se ha humanizado y que todavía no está completamente transformado en capital humano. En cuanto llega a ser un grito de esta ausencia, puede llegar a ser un grito que expresa una esperanza. Porque la ausencia está presente hasta en el caso de que uno no lo sabe. Habíamos ya analizado esta ausencia presente como la imaginación de una vida humana humanizada, “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”, una esperanza de una sociedad más allá de explotación, dominación, guerra y apocalipsis, muchas veces hasta soñado como una vuelta a tiempos anteriores.

Como ya mencionamos, esta ausencia tiene muchas formas de imaginación. Aparece como “lo comunista”, como humanismo Ubuntu en la tradición africana bantú, como obra de la Pachamama en la cultura de los Andes en América del Sur, como tao de Lao-Tse en el taoísmo chino, como budista y el cielo islámico, pero también como reino de Dios en las tradiciones cristianas o como reino mesiánico en las tradiciones judías. Inclusive los “cotos de caza” eternos de los indios de América del Norte son partes de estas imaginaciones posibles. Las diferencias entre estas son secundarias a pesar de que en la historia humana muchas veces llevaron a conflictos feroces y se usaron para crear conflictos. Son puntos de vista bajo los cuales fue pensada y también experimentada el mundo humano. Se trata de una ausencia que constantemente golpea nuestras puertas.

Si estas imaginaciones son pensadas como concepto, resulta como resultado de que son conceptos transcendentales. Como tales,

forman el núcleo trascendental de la realidad inmanente. Este núcleo trascendental de la realidad no se introduce desde afuera en la realidad y por eso tampoco el resultado de alguna revelación desde arriba, sino es parte de la experiencia inmanente del ser humano que se forma en cuanto el ser humano experimenta la inhumanidad de su mundo. Se trata de una exigencia frente al ser humano que resulta de su convivencia con otros. Pero resulta también que la *conditio* humana del ser humano hace imposible la realización definitiva de tales metas. Puede hacer presente lo que es esta imaginación, orientarse por ella y así humanizar más su vida. Pero a pesar de estos límites, posibilita una fuerza extraordinaria hacia lo humano.

Eso se muestra como la fuerza puede mover la historia. Es una imaginación a la cual uno se acerca, pero que a la vez también se pierde, que se transforma en su contrario en nombre de la opresión y que puede hasta ser totalmente negada en nombre de algunas anti-utopías.

De hecho, estas ausencias presentes parecen ser aquello que Aristóteles intenta describir como el “motor inmóvil” del ser. Como lo “comunista” está siempre presente y recibe siempre de nuevo formas de expresión, en última instancia es siempre lo mismo. Es el mundo del ser humano humanizado que mueve la historia, pero también muchas veces es desterrado. Por eso no deja de estar. Pero el hecho de que este mundo por imaginar tiene que ser desterrado para establecer una dominación, para que no aparezca en la imaginación y para que no influya a la gente, comprueba que está presente en su ausencia. Pero nunca es un recuerdo de algún pasado feliz sino siempre del interior del mundo real, en el cual ahora se vive y se sufre. Por eso es la trascendencia en el interior de la propia inmanencia. En última instancia, siempre puede comprenderse como humanidad de por sí, que puede verse de diferentes aspectos y que recibe diferentes expresiones.

Eso ahora resulta el “motor inmóvil” de la historia. No toda la historia, sino toda la historia de las sociedades de clase y por eso, de las luchas de clase que comienza desde arriba que corresponde a las

clases dominantes. Esta crea el orden de las clases dominantes frente al cual se forman las imaginaciones de la ausencia de un orden justo, una ausencia de lo humano y que, como ausencia, está presente y puede mover toda la historia.

No se puede realizar completamente esta imaginación si bien está presente todo el tiempo y llama a hacerse más humano. Por eso puede dar a la vida un sentido que sigue operando a pesar de que en última instancia no puede ser ni meta ni realización definitiva. En cada momento puede hacerse presente y servir para la humanización del ser humano y orientar la acción. En este sentido, la imaginación de la humanización se transforma en un criterio de la acción. Resulta el núcleo interno trascendente de nuestra realidad, que es la autoconciencia humana.

Esta trascendencia en el interior de la inmanencia tiene muchas expresiones que aparecen en forma de imaginaciones o conceptos trascendentales. Entre ellos puede haber un criterio teórico de verdad, cada una de estas expresiones pueden ser verdad. Pero siempre hay también falsas trascendentalidades, dioses falsos. Pero el criterio que decide si una determinada imaginación hace presente un Dios falso o no, no es la imaginación de un "Dios verdadero". Nunca podemos decir que un Dios es Dios verdadero. Marx llama esta enunciación de dioses falsos que no tiene un "Dios verdadero" como criterio de la verdad, crítica del fetichismo. Su criterio de verdad es el ser humano como ser supremo para el ser humano. Esta es la cuestión: cuál es el criterio que nos permite decir sobre algún Dios que sea falso. En Marx el criterio está claro: el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

De esta manera, Marx se inscribe en una tradición presente en la tradición judeocristiana. Pero la extiende mucho más en relación a esta tradición. Podemos expresarla por una frase de Jesús: el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado. También lo expresa Marx, aunque las palabras de Jesús se refieren al sábado, que en la tradición judía es el día de Dios. De este día dice: El sábado es para el hombre. Por tanto, el sábado no es para Dios, a pesar de ser día de

Dios; el día de Dios es solamente si es un día de Dios para los hombres y a partir de los hombres. También aquí el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Eso se puede actualizar: el mercado es para el hombre y no el hombre para el mercado. Con eso, la expresión de Jesús tiene la misma amplitud que la de Marx. En Lévinas encontramos algo parecido porque el ser humano es responsable frente al rostro del otro. Del otro y de su rostro se deriva lo que el ser humano debe ser y hacer. Eso vale para todos los seres humanos. Por tanto, el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Es lo mismo.

Hay un resultado que es una paradoja: la voluntad de Dios es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Está en el centro de la tradición judeocristiana, a pesar que en la praxis de cristianismo apenas se hace visible.

Eso se hace muy obvio en la conquista de América desde el siglo XV. Los conquistadores europeos vinieron con un Dios al que consideraban verdadero y tomaron como criterio de verdad para sus juicios sobre los dioses adorados en América. A la fuerza fueron sometidos a este pretendido Dios verdadero y como resultado la gran mayoría de la población fue asesinada y sus mujeres violadas. A estos conquistadores ni se les ocurrió que un Dios en nombre del cual se hace eso es necesariamente falso. Bartolomé de las Casas ya en ese tiempo vio ese problema y lo denunciaron (Gutiérrez, 1992).

Hay una sola conversión del ser humano, que tiene sentido: se trata de que el ser humano llega a ser humano. Lo puede ser con cualquier religión, hasta como ateo. Lo que nos puede unir es eso: que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Que sea cristiano, budista, taoísta, islámico, ateo o participante de las culturas africanas, culturas latinoamericanas y otras regiones del mundo y que tienen la misma importancia que las grandes religiones mundiales. Todas estas culturas son liberadoras cuando asumen el humanismo de la praxis (Hinkelammert, 2013, pp. 179-203). Eso significa que nuestra historia desemboca en que Dios se hizo hombre, pero no en el sentido de una afirmación religiosa o cristiana, sino que ha llegado a ser el centro de toda nuestra antropología. ¿Quién puede negar que

en Marx está en el centro: ¿Dios se hizo hombre? Lo mismo vale como exigencia para todas las religiones mundiales como para el ateísmo. Todo humanismo de la praxis presupone que Dios se hizo hombre y realizan las religiones mundiales. Con eso se transforma el misionar de una religión por otra en algo secundario. Eso es el resultado de la posición según la cual hoy el humanismo de la praxis es el punto de partida.

Eso hoy tiene que ser el criterio de toda crítica de la religión. Marx lo recuperó porque en el cristianismo de su tiempo estaba casi olvidado. Así sigue que el ser humano es un ser humano y que por eso el criterio para la crítica de la religión debe ser la humanización del ser humano, que se refiere a todas las dimensiones de la vida humana. De eso resulta el criterio de la justicia. Cada religión, para la cual el ser humano no es el ser supremo para el ser humano, es falsa, por lo menos tiene un lado falso. Esta afirmación expresa una autoconciencia, que es el ser consciente. Hoy se trata de afirmar esta autoconciencia.



## 10. Las amenazas a nuestra cultura y civilización en la actual crisis: pensar la necesidad de una espiritualidad y acción en la línea del humanismo de la praxis\*

Vivimos hoy una crisis de nuestra sociedad actual, que ya tiene muchos antecedentes en las décadas pasadas, pero que revela una nueva profundidad. Hasta ahora pudimos interpretar esta crisis como una crisis de las estructuras sociales y de la orientación del desarrollo técnico, que se podía enfrentar con ciertos cambios de estas estructuras y estas orientaciones técnicas. Pero ha aparecido algo nuevo, que podemos enfocar como una crisis de toda nuestra cultura (inclusive de nuestra civilización). Nuestra cultura no es capaz de dar lugar a la realización de los cambios necesarios en el campo de las estructuras sociales y las orientaciones técnicas. Se habla mucho de cambios necesarios, pero estos mismos cambios están a la vez bloqueados por los factores culturales en nombre de los cuales se introduce estos bloqueos.

Se nota también en el hecho de que se hacen presentes nuevos movimientos sociales, que obviamente ahora se dirigen a la necesidad de cambios culturales (y civilizatorios). En el último año ha habido un movimiento de jóvenes que trata de enfrentar estos obstáculos

\* Alternativas frente al capitalismo neoliberal. Conferencia en el VI Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Grupo Pensamiento Crítico, Heredia, Costa Rica, del 22-24 de julio 2019.

culturales con una política de enfrentamiento con las crisis estructurales para abrir el paso a la realización de las políticas necesarias. Se trata en especial del movimiento *Friday for Future*, con jóvenes que han logrado una presencia masiva en muchos países de Europa y frente al cual nuestra política no encuentra respuesta. Y siguen hablando, y si dejan de hablar ellos, hablarán las piedras.

Las respuestas de las personas del sistema constituido son muy débiles. Dicen que no quieren ser molestados por argumentos más bien morales y el hecho de que usan tales argumentos lo presentan como una descalificación de la propia iniciativa de protección del clima. Pero esta reacción prueba que se trata de la necesidad de un cambio cultural profundo que incluye hasta una nueva relación con las tradiciones morales de los últimos siglos.

Lo que estos movimientos y a la vez muchos otros hacen ver es que nuestra sociedad actual con sus valores está en el camino de un gran suicidio colectivo, que al final puede incluir a la humanidad entera. Pero los miembros de estos movimientos sienten que ellos también van a sufrir las peores consecuencias. Por eso se levantan, y son los participantes de estos movimientos quienes se dan cuenta de que el cambio necesario no es reducible a medidas de cambio de estructuras y al desarrollo de nuevas tecnologías, sino que implica un cambio cultural en todos niveles de la vida humana. Eso, por supuesto, incluye la moral. Se trata de un cambio de cultura profundo, posiblemente tanto como lo ha vivido la sociedad occidental durante el emperador Constantino y el San Agustín en los siglos III y IV.

## **Las amenazas para el progreso**

Hablar de los beneficios del progreso no es tan fácil. A partir de la última gran guerra, la imagen del progreso pierde mucho brillo. No se trata de una reacción en contra del progreso, sino de la duda cada vez mayor en cuanto a las consecuencias del progreso hasta para la vida humana. Aparecen peligros como consecuencia de ese progreso,

que todavía se perciben como fenómenos positivos, hasta beneficioso. Han aparecido resultados que son abiertamente amenazantes. Eso vale para las armas atómicas. Su uso puede poner en peligro la existencia de la humanidad. Hay otras armas parecidas que aparecieron en la guerra de Vietnam, como el agente naranja y el Napalm. El agente naranja es un herbicida que transforma la naturaleza en un desierto con poca posibilidad de recuperación. El Napalm un es un arma que permite quemar grandes extensiones de naturaleza y por eso, quemar vivos grandes cantidades de seres humanos y otros seres vivos. Cada vez aparecen más armas que ponen en peligro la existencia humana. Quien las usa en contra de otros produce efectos que llevan a quien los usa, a la muerte. El asesinato, entonces, se convierte en suicidio. En este caso, el propio progreso se contradice a sí mismo. El efecto es una negación del progreso mismo.

Sin embargo, junto con estas amenazas resultantes del propio progreso en cuanto a los productos producidos, aparecen amenazas de otro tipo. Se trata de las resultantes de la propia dinámica del crecimiento económico y del desarrollo. El supuesto de la infinitud del mismo progreso parece entrar en contradicción con el hecho de que la tierra en la cual vivimos y que no podemos aumentar o engrandecer, es una finita y no puede sostener cualquier tipo de crecimiento económico. La contradicción se hace visible en cuanto los insumos de la producción en el crecimiento subvierten la propia sustancia de esta tierra. Aparece un horizonte con la posibilidad de cerrarse: el mismo supuesto progreso ahora subvierte la propia capacidad de esta tierra de poder sostener la vida humana que ahora es amenazada por el consumo de las reservas naturales sin capacidad de reproducirlas. No hace falta ninguna guerra para que la vida esté amenazada. El supuesto crecimiento económico tiende a devorar las propias posibilidades para un futuro crecimiento y hasta para sostener los niveles de abastecimiento de la población ya alcanzados. Una vez más, la propia lógica del progreso lleva al suicidio de quienes se dedican a este progreso y que habían puesto su confianza en la posibilidad de un progreso futuro infinito. En vez del futuro de

un progreso infinito aparece el posible suicidio colectivo de aquellos que habían puesto su confianza en este mismo progreso. Hoy, la crisis del clima que estamos viviendo hace ver esta problemática ya a nivel de todo el globo. Ya no hay excepciones.

## **La racionalidad muerte-vida frente a la racionalidad instrumental medio-fin**

Cuando en las ciencias empíricas hoy se habla de racionalidad, esta palabra se refiere casi exclusivamente a una que no enfoca y no puede enfocar la problemática de las amenazas para el llamado progreso, que resultan a partir del progreso mismo. Esta racionalidad hoy dominante es la instrumental, la racionalidad medio-fin. En casi todo nuestro pensamiento sobre la racionalidad, este concepto de racionalidad medio-fin es referencia casi exclusiva. Eso es resultado sobre todo de la metodología de Max Weber (comienzos del siglo XX). Weber pone esta racionalidad en el centro, la considera y la proclama como la única racionalidad en nombre de la cual se puede hablar de ciencia. Todo juicio que no es de racionalidad medio-fin, lo declara juicio de valor y como tal, no accesible a la razón empírica instrumental. Por tanto, el juicio de valor es un juicio para el cual se puede dar razones, pero ninguna razón. En última instancia, se trata de juicios del tipo Coca Cola o Pepsi Cola, carne o pescado, pero también los de reconocimiento de derechos humanos o el rechazo de estos derechos. No pueden ser legitimados en nombre de la racionalidad de la acción, en sentido de una acción instrumental. Por eso tampoco pueden ser legitimados como juicios científicos.

Sin embargo, cuando analizamos la dinámica del progreso y las amenazas que esta produce en el interior del progreso, esta metodología y su definición de la racionalidad no nos sirve. La pregunta por el aprovechamiento del progreso nos lleva al hecho de que la propia racionalidad instrumental, que es condición de la posibilidad del

progreso, nos lleva a las amenazas que este progreso sufre cada vez más. Las amenazas son tales, que pocos dudan sobre su importancia. Percibimos hoy esta profundidad de la amenaza. Sin embargo, no quedan dudas de que la manera ciega en la cual estamos insistiendo en la racionalidad instrumental medio-fin hace cada vez peor la amenaza para la propia humanidad. Descubrimos algo que para Weber no aparece en el horizonte de sus reflexiones sobre la racionalidad instrumental. Se trata de la irracionalidad de la propia racionalidad instrumental.

Tenemos que insistir con que los juicios que nos hacen ver esta amenaza subyacente son juicios de hecho. No son filosóficos o estéticos ni emocionales o morales, pero tampoco lo son de valor en el sentido de Weber. Pero son juicios de hecho que la metodología de Weber –y en general de nuestras ciencias empíricas– no las clasifica, aunque tenga que efectuarlos. Pero no las analiza, porque con su metodología central dogmática no puede aceptar su existencia. Yo los llamo juicios muerte-vida.

En este sentido no son juicios del tipo Coca Cola o Pepsi Cola, que son los cuales nos lleva el ejercicio de la racionalidad instrumental medio-fin. Si efectuamos este tipo de juicios podemos decir a partir de esta racionalidad instrumental como racionalidad única que somos *libres para elegir*. Si rechazamos tomar en cuenta los juicios muerte-vida, no hay otro problema de elección. Podemos dormir tranquilos al estar defendidos por nuestro gurú Milton Friedman.

Habría que analizar algo más lo que son estos juicios muerte-vida. De hecho, todos los juicios de razón instrumental están penetrados por juicios muerte-vida, aunque no se analice de parte de los metodólogos este hecho. Sin embargo, nos vamos a concentrar en el ámbito de las amenazas que resultan de lo interior del propio progreso.

Aunque Max Weber no los menciona, la sabiduría popular los tiene muy presentes, y lo expresa en casi todos los idiomas. En castellano se dice “no debes cortar la rama del árbol sobre la cual estás sentado”. Hay una llamada de atención frente a esta elección: cuidado, si te equivocas, caes al abismo y te mueres.

Aquí se deriva, de un juicio de hecho, un deber que es de una manera determinada. Se constata que la exclusión de la opción es necesaria porque su realización resulta mortal. De hecho, constituye un suicidio. Eso implica un juicio que lleva al deber, que se puede pronunciar de la siguiente manera: si la opción de la acción implica el suicidio, no se debe realizar.

El suicidio no es opción, aunque sea posible. Y eso no es ningún juicio de valor en el sentido de Max Weber, tampoco es una ética. Sin embargo, abre el espacio para la ética. Afirmar esta ética o afirmar el suicidio son dos posiciones incompatibles. Por eso, si se rechaza el suicidio, se está creando el espacio de una ética y una política para la vida (Hinkelammert, 2003, pp. 29-75). Creado este espacio, ahora son posibles los juicios medio-fin.

Wittgenstein (1917) percibe el problema cuando dice en su diario: "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!". Pero luego no sigue esta pista que ha descubierto. Seguirle le habría obligado a elaborar una filosofía muy diferente de la que hace después.

Lo que Wittgenstein afirma en la frase citada es que el suicidio no es ni bueno ni malo, es como el ser o no ser. El no ser no es lo malo, sino lo imposible para alguien que vive como ser. Por lo tanto, el ser obliga a negar el no ser. Tampoco así se trata de un juicio de valor. Es la constitución de una vida dentro de la cual puede haber juicios de valor. Afirmar esta vida no es juicio del valor, pero eso es posible si se ha afirmado antes, o a la vez, el juicio vida-muerte que abre el espacio de la vida en el cual pueden aparecer los juicios de valor y de medio-fin. No existen ni juicios medio-fin ni juicios de valor de por sí. Siempre ocupan espacios abiertos por los juicios muerte-vida.

Spinoza expresa precisamente eso: *Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum* (el impulso por conservarse (*conatus*) es el primero y el único fundamento de la virtud).

Marx es el primero que enfoca el progreso en estos términos de un problema muerte-vida. Lo hace en *El Capital* (1966): “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (pp. 423-424; he corregido la traducción según el texto original).

Me gustaría formularlo un poco diferente: la producción capitalista del tipo impuesto por la actual estrategia de globalización y su justificación aparentemente teórica por el actual neoliberalismo socava, al mismo tiempo, las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. Al hacerlo, corta la rama del árbol encima de la cual estamos sentados todos. Estamos todos por caer a un abismo. Nos lleva a todos al suicidio colectivo de la humanidad.

Marx dice eso en un lugar destacado, es decir, casi al final del largo capítulo que analiza la plusvalía relativa. Es uno de los capítulos más leídos de *El Capital*. A pesar de eso, la cita que estamos comentando, hasta hoy casi nunca se ha tomado en cuenta. Es la primera vez que en nuestra historia del pensamiento económico y social se llama la atención sobre esta perspectiva de nuestra sociedad. Se trata de una perspectiva, que casi todo el mundo asume cuando habla del progreso económico y sus perspectivas. Esta perspectiva se abrió masivamente en el informe del Club de Roma de 1972. Este informe abrió esta problemática.

El resultado es, que el capitalismo –precisamente en su forma actual– es suicida y asesino a la vez y que este hecho llega a ser algo, que posiblemente hoy la mayoría de la humanidad está percibiendo.

Resulta que el capitalismo extremo es un capitalismo suicida, sin que esta tendencia suicida sea algún proyecto de aquellos que tienen el poder, sea económico o político. Su imaginación de la racionalidad es medio-fin, que guía todas sus decisiones en nombre de la maximización de la ganancia sobre el capital. Pero ese es el camino al asesinato-suicidio. Siguen a una racionalidad, cuyo interior es la irracionalidad de lo racional. Cuanto más racionales son, más irracionalidad producen y resulta. Pero cuanto más sigue este proceso,

más irracionalidad resulta y menos capacidad hay para enfrentar esta irracionalidad de lo racionalizado. Por eso, el camino del suicidio es un camino no-intencional en el sentido que la irracionalidad no es necesariamente el resultado de ninguna intencionalidad de los actores. Parece que no es parte de su proyecto de acción. Son ciegos que creen ver. Es difícil enfrentar esta irracionalidad del suicidio porque la participación en ella da muchas ganancias: más que cualquier actitud alternativa.

## **El asesinato-suicidio y su universalización durante el proceso de la globalización**

De alguna manera, la sociedad percibe algo de lo que sucede. Esta percepción muchas veces es tan irracional como todo este proceso de la estrategia de racionalización.

La estrategia de globalización actual con esta irracionalidad de lo racional se desarrolla en la década de 1970 y toma el poder con el gobierno de Reagan a partir de 1980. Se llama estrategia de globalización, pero su irracionalidad aparece con el gran asesinato-suicidio de Guyana (1978). Es a la vez un gran asesinato que se convierte en un asesinato-suicidio por el suicidio de los asesinos.

Junto con la estrategia de globalización, nuevos tipos de asesinato-suicidio cubren a la humanidad y la tierra. Sin embargo, desde ese momento se multiplicaron y se hicieron presentes en el mundo entero. A partir de mediados de la década de 1990 lo adoptan los terroristas islámicos con gran fuerza. También aparece en los conflictos familiares, con hombres que asesinan a su mujer y sus propios hijos para suicidarse después.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En la década 2004-2014, en Costa Rica, hay un total de 316 femicidios. “En la década estudiada, el 18% de los femicidas cometió suicidio”. Es decir, el 18% de los femicidios es asesinato suicidio, alrededor de 6 por año. <https://especiales.ameliarueda.com/feminicidios/>

Lo que se hace presente en estos asesinato-suicidios es el núcleo de la cultura del período de globalización. Expresa la racionalidad irracional interior de la vida humana actual. Son como un teatro atavista (en el sentido de prehistórico), en el cual los que actúan, se mueren, pero mandan un mensaje encriptado que es: asesinato es suicidio. Por eso se los llama también corrida *amok*, una palabra que viene de una de las islas del Pacífico.

Eso ahora es nuestra realidad: todo está englobado en la estrategia que resulta ser un gigantesco asesinato-suicidio. Frente a eso, nuestra acción tendría que liberar todo el llamado progreso para que no nos devore al final.

Todo eso es producto de la propia modernidad, de ninguna manera se trata de restos (sobrevivencias) de culturas anteriores. Tampoco los asesinato-suicidios de grupos terroristas islámicos son ningún producto del Islam, sino resultado de su integración a esta modernidad. No dan ninguna razón para ninguna islamofobia, aunque nuestros medios de comunicación quieren tratarlos en este sentido. Se trata de la propia modernidad en su forma actual. Lo que hay que hacer es resultado de la reflexión sobre eso para derivar la ética y el proyecto económico y social correspondiente. Nuestro análisis no puede hacer más que hacer ver los elementos por observar y cambiar, pero hoy un proyecto de cambio no puede ser sino el resultado de profundos movimientos sociales y políticos. Lo que se tiene que buscar, es una economía y sociedad capaz de desarrollarse sin socavar al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. Por supuesto, en toda la historia humana ocurren tales asesinatos suicidios. Pero nunca antes han tenido este carácter masivo que asumieron hoy cuando se da la coincidencia con lo que es la cultura global actual que llamamos globalización.

Eso ahora es nuestra realidad y nuestra cultura: todo está englobado en la estrategia global que resulta ser un gigantesco asesinato-suicidio. Por tanto, resulta, que toda esta estrategia de globalización es un gran crimen en contra de la humanidad. Puede transformar el siglo XXI en un siglo todavía más sangriento que el siglo XX pasado.

Claro, es un crimen, que no está prohibido por ninguna ley. Pero eso no cambia el hecho de que se trata de un crimen. Y de alguna manera todos estamos comprometidos en este crimen. Lo único, que podemos hacer para enfrentar este crimen, es una acción para liberar el progreso de una manera tal, que no nos pueda devorar al final.

### **Los juicios muerte-vida frente a los juicios medio-fin (juicios instrumentales, cálculo de ganancias)**

Si queremos una alternativa, tenemos que juzgar sobre los juicios que se hacen para explicar y enfrentar los problemas mencionados. Podemos hablar de juicios necesarios del tipo muerte-vida, para enfrentar estos juicios a los que se llama juicios medido-fin, de tipo instrumental. Estos últimos juicios se pueden describir como juicios del mercado, basados en el cálculo de ganancias o, en términos generales, en juicios de utilidad.

Todo lo que hemos discutido hasta ahora indica y hace ver el hecho de que los juicios medio-fin, como juicios de razón instrumental, conducen a una racionalidad que lleva en su interior una irracionalidad destructiva. Hoy descubrimos que nuestra sociedad en nombre de la totalización de la razón instrumental nos está llevando al suicidio colectivo de la propia humanidad, posiblemente hasta el suicidio colectivo de toda vida actual. Y este hecho, que hoy es visible en todas partes, está destruyendo nuestra vida humana desde adentro, que pierde sentido, y la ola de asesinatos-suicidios lo demuestran también. Son la expresión más general de esta pérdida de sentido de la vida humana y de la consiguiente desesperación.

Aparece como problema básico de cualquier análisis de la sociedad humana actual esta irracionalidad interior de toda acción racional cuya racionalidad se basa en la racionalidad instrumental de todo nuestro actuar. Para nosotros es cada vez más visible el hecho de que la propia racionalidad de nuestra sociedad es una gran irracionalidad que nos lleva al suicidio colectivo: la racionalidad

instrumental nos lleva a la muerte por autodestrucción. El ser humano hoy es “un ser para la muerte”, como dice Martin Heidegger, pero no lo es solamente como ser para la muerte de cada una de las personas sino para la muerte de la humanidad entera, quizá de toda la vida. Como dijo Joseph Göbbels, ministro de propaganda del régimen nazi, si tenemos que abandonar este mundo, vamos a cerrar la puerta con un golpe que hará temblar el universo entero. No lo lograron, pero estamos en camino a conseguirlo.

Para desarrollar más esta problemática, tenemos que ver lo que es la ética de la razón instrumental. Max Weber a veces la nombra: es la ética del mercado, pero hace lo posible para perder de memoria esta ética del mercado. Es una ética que por medio del mercado está basada en juicios de hecho. Eso es algo que Weber, y con él toda la ciencia empírica de hoy, declara imposible. Pero la ética del mercado es sencillamente la otra cara del principio de funcionamiento del mercado. Sus normas son conocidas: respeto a la propiedad, cumplimiento de contratos, prohibición del robo y del asesinato en función del robo de propiedad, prohibición del fraude. El propio funcionamiento del mercado implica el grado de cumplimiento necesario de estas normas. Si no se respeta este límite, los propios mercados dejan de funcionar y se pierden en el caos. Es visible que el propio Weber sabe eso, pero jamás lo va a desarrollar para seguir sosteniendo su separación fatal de juicios de hecho y juicios de valores. Sin embargo, afirmar estos valores del mercado es una condición de posibilidad del propio hecho de la existencia del mercado. Por lo tanto, resulta de un juicio de hecho.

Los valores de esta ética del mercado son, a la vez, la gran mayoría de los valores afirmados por el imperativo ético de Kant. Estos valores tampoco son valores en el sentido de los juicios de valores de Weber. El mismo Kant da cuenta de eso cuando afirma que su imperativo categórico tiene que valer hasta en una “república de diablos” para poder funcionar. Kant se da cuenta de que estos valores no son juicios de valor en el sentido de Weber sino productos irrenunciables de la propia existencia de los mercados. Cuando Weber insiste con

razón en que ninguna sociedad humana desarrollada puede organizarse sin los valores de la ética del mercado como condición de posibilidad del propio mercado, él mismo afirma este hecho sin analizarlo. Pero ya es la refutación de la propia definición e interpretación de los juicios de valor que presenta.

## **El enfrentamiento entre valores éticos**

Los valores de la ética del mercado son parte integrada del propio mercado como institución. Dan legitimidad al producto del mercado y dan a todo el mercado un aspecto de divinidad. Son valores sagrados sin los cuales no hay siquiera un mercado; en este sentido, son parte de la realidad objetiva, que por supuesto es observado de manera subjetiva por los participantes del mercado e integrados en su propia subjetividad.

Pero lo que es central es que estos valores objetivados en el mercado empiezan a chocar con otros valores que vienen desde la vida de las personas de la sociedad. Estos aparecen con las amenazas que el capitalismo empieza a producir tanto para la vida de muchas personas como también para la naturaleza no-humana. Como ya mostramos, Marx es el primero que capta esta nueva dimensión de la sociedad y de la vida humana.

Se trata efectivamente de un nuevo apocalipsis. Los anteriores aparecen en varias culturas históricas y, por tanto, en muy diferentes culturas como la judía, la cristiana, pero también la germánica arcaica y muchas otras. Todas las anteriores tienen una diferencia palpable como Apocalipsis: en los anteriores siempre Dios es la fuerza que desata un proceso de destrucción apocalíptica. En la visión apocalíptica a partir del siglo XIX, al contrario, el período de destrucción apocalíptica tiene como sujeto actuante más bien la humanidad y no a Dios. Es la actividad humana que origina las propias tendencias apocalípticas. Es esta humanidad en sus acciones tanto políticas como económicas. Por eso, Marx analiza estos procesos destructivos

a partir del capitalismo con sus tendencias destructivas que se están haciendo visibles.

A la vez, estas tendencias de tipo apocalíptico, se toman en sentido de creación de una responsabilidad humana por su surgimiento. Eso hace la crítica que aparece en *El Capital*, pero que no fue tomado en cuenta por mucho tiempo ni en la tradición marxista ni en otras tradiciones. Pero este tipo de crítica vuelve a producirse en la Segunda Guerra Mundial, con la bomba atómica, que hace presente la necesidad de la toma de responsabilidad humana para evitar otros futuros usos que amenazan con el fin de la humanidad. En 1972 aparece otro llamado de atención con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento económico y las amenazas que aparecen ahora como resultado de la aplicación indiscriminada de los criterios de la razón instrumental en todo el ámbito de la sociedad moderna y el uso indiscriminado de los criterios correspondientes del mercado.

Hay que tomar en cuenta que aparece a la vez otra línea apocalíptica en la derecha moderna. Es el milenio del reino de los mil años del nazismo, la celebración de Estados Unidos como la Ciudad que luce en la montaña de parte de Reagan y la celebración de parte de Trump en su discurso de la toma de posesión como anuncio de un *new millenium*, un nuevo milenio; Se trata de afirmar de nuevo todo el mito del crecimiento económico infinito y definirlo para todo el futuro.<sup>2</sup> Usan los tres el mismo mito apocalíptico como imagen de la sociedad que pretenden crear. Se ponen al lado de los movimientos fundamentalistas apocalípticos que celebran este milenio como el último paso hace la destrucción final en el Armagedon y defienden una posición que acepta todas las crisis actuales de nuestra sociedad como llamado y celebración a una lucha de clase desde arriba, que sea definitiva para siempre.

<sup>2</sup> <https://kurier.at/politik/ausland/trumps-rede-zur-angelobung-im-voll-text-englisch/242.133.757>

A nosotros nos interesa la tradición creada por Marx de la necesidad de enfrentar las crisis destructoras de nuestra sociedad con la tendencia al suicidio colectivo, que toda la sociedad actual tiene que enfrentar para evitarlo. Es la tradición seguida por los movimientos de paz después de la Segunda Guerra Mundial y actualmente orientadas a partir del informe del Club de Roma.

Se trata de un conflicto con las dogmatizaciones de la mano invisible y la autorregulación del mercado y su respectiva ética del mercado, legitimada por la promesa de un futuro de óptima dirección de la sociedad del mercado con resultados milagrosos. Apenas se menciona la discusión de las tendencias al suicidio colectivo de la humanidad. Todo es totalización de la razón instrumental y reducir el ámbito de la ciencia empírica a puros juicios medio-fin.

Frente a eso aparecen los juicios muerte-vida, que son efectivamente juicios de hecho, aunque nuestra ciencia dominante no los menciona. Como dijimos, el dicho popular los define, como también la base de racionalidad de todos los juicios de las ciencias. Es un llamado que Spinoza denominó *conatus*. Sin respetar estos juicios, no hay vida posible. Por eso es necesaria una constante intervención en el ámbito de las relaciones mercantiles para que sea posible la vida a partir de los productos, que inevitablemente son producidos en el marco de estas relaciones mercantiles.

### **¿Cuál puede ser la respuesta racional al problema de la irracionalidad de lo racional?**

No se trata de cualquier respuesta, sino de una por medio de la razón. Si esta –en sentido actual de nuestro lenguaje científico común–, resulta irracional, hay que preguntar en nombre de cuál racionalidad se sostiene la irracionalidad de esta razón instrumental. El propio concepto de ciencia está en cuestión. De hecho, se trata de recuperar este concepto que la ciencia empirista ha negado por lo menos desde Weber y Wittgenstein.

El concepto dominante es el de una ciencia que tiene como centro la razón instrumental medio-fin, como la razón del mercado tiene su centro en la competitividad. Su racionalidad se puede sintetizar en “yo soy, si te derroto”. Nietzsche resume esta racionalidad como voluntad del poder. Se ve entonces toda su amplitud: “yo soy, si te mato o yo soy si te transformo en mi esclavo”. O Trump con su *America first*. Es una adecuada traducción del *Deutschland über alles* al inglés. Es el principio que llevó a Alemania a su catástrofe y puede llevar a Estados Unidos por igual camino. Se trata de una manera de concebir la auto-realización del ser humano como una relación de dominación: me realizo al dominarte “yo soy, si tú no eres”. La prueba más convincente de la libertad es mostrar que uno tiene un esclavo. Tengo esclavos, por lo tanto, soy libre.

Eso es el centro de nuestro pensamiento más común, que domina también nuestro concepto de ciencia. Este concepto corresponde a nuestra situación moderna actual. Es, por tanto, el concepto de la racionalidad que produce la irracionalidad de la propia racionalidad y que hoy amenaza la vida humana en la tierra. Se trata de un concepto de racionalidad irracional.

Frente a esta racionalidad irracional hace falta reclamar una racionalidad que esté más allá de esta racionalidad irracional. Hay una formulación, que la encontré por primera vez durante la lucha sudafricana contra del apartheid. Se trata de la frase del obispo sudafricano Desmond Tutu: “yo soy, si tú eres”. Lo que dice no es ningún sermón ni una exigencia teológica, y tampoco una expresión sentimental, sino de un criterio de racionalidad. Cuando bajo el criterio irracional de racionalidad el tener esclavos es la prueba de ser libre, ahora, la prueba de la libertad es la prueba de haberse liberado de su esclavitud o liberando a sus esclavos. El criterio de racionalidad liberada dice “yo soy si tú eres”, el criterio de racionalidad irracional dice “yo soy si te derroto”.

Esta posición de Tutu es el humanismo Ubuntu de la cultura bantú y tiene miles de años y el levantamiento de Sudáfrica en contra el apartheid se inspiró mucho en esta cultura. Según Enrique Dussel

(1998), es uno de los orígenes de la cultura egipcia (p. 2). Como tal, también se encuentra en los orígenes de la cultura judía.

Emmanuel Lévinas tiene una visión muy parecida cuando habla de la traducción del texto de la Biblia judía (Lev., 19: 18), que en sus traducciones corrientes dice “ama al prójimo como a ti mismo”. Dice Lévinas (1986), hablando de otra traducción hecha en la década de 1920 por los teólogos judeo-alemanes Buber y Rosenzweig:

¿Qué significa “como a ti mismo”? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: “como a ti mismo” ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: “ama a tu prójimo, él es como tú”. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico “kamokha” del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: “Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo”; “ama a tu prójimo; tú mismo eres él”; “este amor al prójimo es lo que tú mismo eres” (p. 144).

Evidentemente, basados en esta traducción del amor al prójimo, la Biblia coincide con lo que es la tradición africana mencionada.

Pero en estos mismos años aparecen corrientes parecidas en algunos países latinoamericanos, a partir de la larga tradición indígena, como Bolivia, Perú, Ecuador y México. En la tradición boliviana se llama *Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*, lo que se puede traducir como buen vivir. No se trata del vivir bien aristotélico, que parte del individuo sino de una convivencia sin la cual no se puede vivir bien entre todos. Es algo parecido a lo ya mencionado en relación a Sudáfrica. Se puede igualmente llamarlo “yo soy, si tú eres, o yo soy si vosotros son”, o variaciones correspondientes.

Parece que se trata de un criterio de racionalidad que viene de los propios orígenes de la humanidad y que siempre ha sido marginado, pero también siempre se ha recuperado. Hoy, frente a la catástrofe de la racionalidad irracional del mercado, regresa y resulta como un criterio de racionalidad sin el cual parece sumamente difícil enfrentar esta catástrofe.

¿Qué es la relación entre ambas racionalidades, la racionalidad irracional y la racionalidad liberadora?

El resultado es que solamente podemos reaccionar apoyándonos en la racionalidad liberadora del “yo soy, si tú eres” para canalizar las acciones que se realizan frente a la racionalidad irracional del mercado. Tenemos que poner límites a un sistema económico brutal que busca reproducir el capital a costa del planeta y sus habitantes.

Hay un conflicto entre las dos racionalidades, en el cual la racionalidad liberadora del “yo soy si tú eres” es la parte que debe decidir en última instancia. Ella vigila, apoyada en los criterios de la posibilidad de vivir del ser humano y la propia naturaleza no-humana. La racionalidad irracional del mercado, en cambio, decide sobre la factibilidad empírica de producción de productos y distribución de ingresos. Pero el mercado no tiene criterios sobre la posibilidad de la vida humana ni sobre la vida de la naturaleza no-humana. Por eso, los criterios de la racionalidad liberadora deben decidir sobre las posibles orientaciones de la propia producción de los mercados. Si no, toda la sociedad se mueve en dirección del suicidio colectivo de la humanidad.

Se trata de dos líneas de orientación. Por un lado, las posibles tendencias de los mercados para amenazar a la vida humana o su dignidad. Se trata de decidir sobre los ingresos de aquellos que menos reciben y llamar a respetar inclusive la dignidad humana del más pobre y postergado: no solamente en cuanto a comer, sino a las necesidades humanas en general. Por el otro, la relación con el espacio en el contexto de la naturaleza no humana, que merece y necesita igualmente el tratamiento del “yo soy si tú eres”. En la cultura boliviana, y en general en el Altiplano de América del Sur, esta naturaleza tiene el nombre de Pachamama, la diosa de la Naturaleza. Es la madre de la naturaleza a la cual se le habla diciendo “yo soy si tú eres”.

Estas dos líneas son lo principal, pero hay otras, en especial el necesario arreglo con todo el sector financiero, que muchas veces es el motor de las ya mencionadas líneas de amenaza para la vida

en la tierra. Además, algo parecido vale para una prensa y todo un sector de comunicación, que de hecho no comunica otra cosa que la entrega de la humanidad entera y de la tierra a la arbitrariedad del gran capital. Se ponen en el lugar de la libertad de prensa para acabar con el derecho humano de la libertad de opinión. La racionalidad liberadora está necesariamente de lado de esta libertad de opinión para intervenir la libertad de prensa en función de una efectiva libertad de opinión.

Se trata de actuar en esta dirección y se debe tomar conciencia de que no hay ninguna posibilidad de escapar a la amenaza del suicidio colectivo de la humanidad a no ser que resulte activar la racionalidad liberadora del “yo soy si tú eres”. Tanto la crisis de la vida de una gran parte de la humanidad en el mundo entero como la crisis del medio ambiente que se hace cada vez más amenazante a través del cambio del clima, que es visiblemente una de los peligros más contundentes.

## **El Dios de la racionalidad liberadora**

Estoy convencido que no hay manera de parar esta tendencia al aniquilamiento sino por la recuperación de la racionalidad del “yo soy si tú eres”. Como vimos, ha sido un elemento clave en la lucha de los sudafricanos. Crea una espiritualidad, sin la cual la propia lucha no encuentra tierra bajo los pies.

En los textos del papa Francisco, se encuentra en su primer documento *Evangelii Gaudium* (2013), una idea de Dios cercana al Dios de Jesús o Pablo de Tarso, pero bastante lejos de la idea de Dios de Agustín y Tomas de Aquino:

La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlón. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder. Se la siente como una amenaza, pues condena la manipulación y la degradación de la persona. En definitiva, la ética lleva

a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para estas, si son absolutizadas, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a *su plena realización* y a la independencia de *cualquier tipo de esclavitud* (p. 57).

Este Dios llama “al ser humano a *su plena realización* y a la independencia de *cualquier tipo de esclavitud*”. Este Dios “espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado”. Este Dios, que hace presente Francisco aparece a aquellos que juzgan desde el mercado como “un Dios incontrolable, inmanejable, incluso peligroso”.

Es precisamente un Dios que pide la “primacía” del ser humano en esta vida en la tierra. Este ser humano es el ser supremo para el ser humano que Francisco ve negada por el fetichismo del dinero, que sostiene precisamente la primacía del dinero. Hace ver la primacía del ser humano de la manera siguiente:

Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la *primacía* del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (Ex., 32: 1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el *fetichismo* del dinero y en la *dictadura* de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano (p. 55).

Después de eso, Francisco dice lo que este Dios hace. Lo que hace es “llamar al ser humano a *su plena realización* y a la independencia de *cualquier tipo de esclavitud*”. No se trata de un Dios fuera de todo, sino un Dios fuera del mercado, que penetra todo el mundo. Francisco ve las amenazas como un producto del mercado “absolutizado”. Es claro, ve la irracionalidad del mercado vinculado con este mercado y llama al ser humano a su propia realización enfrentando todos los

tipos de esclavitud. El Dios que hace presente Francisco es llamativo. En algunos sentidos parece contrario a Yahveh. Yahveh es un legislador y es autoridad, que da órdenes. En la Biblia se presenta de la siguiente manera, cuando en el monte Sinaí da su ley de mandamientos: “Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre” (Deut., 5: 6). A estas palabras sigue la ley con sus mandamientos.

El Dios que hace presente Francisco, en cambio, llama a las personas a enfrentar la esclavitud. Dios no libera a los seres humanos, sino los llama a liberarse y a realizarse a sí mismos en este proceso. Visiblemente el Dios del éxodo se ha hecho hombre, ser humano. Dios ahora los acompaña, pero ellos deben liberarse. No es un Dios que enfrenta las esclavitudes, sino uno que llama al ser humano a enfrentarse con estas esclavitudes. Se trata de liberarse de las esclavitudes y de enfrentarse a las esclavitudes de los otros. Es el “yo soy, si tú eres”, y a la vez un llamado a los esclavistas de dejar libre a sus esclavos porque, al hacer eso, se liberan a sí mismos también de esta esclavitud.

Francisco pide la auto-realización del ser humano a través del enfrentamiento a cualquier tipo de esclavitud. En el conjunto de la auto-realización, la liberación del esclavo significa también la liberación del esclavista. Al liberar al esclavo se puede liberar también a sí mismo. Es un Dios liberador, que hace presente la liberación por medio de una intervención humana en los mercados. Es el “yo soy si tú eres” como racionalidad liberadora.

De esta manera, el Dios del éxodo se hizo humano, pero no desaparece en el proceso de su humanización. Dios es ahora un compañero del ser humano en cuanto este se libera. Con la humanización del Dios Yahveh del éxodo, es ahora el Dios que llama al ser humano a su liberación. Ese es el Dios que ve Francisco. Por eso, es un Dios que llama al humanismo de la praxis, que es completamente universal (según la parábola del último juicio en Mat., 25: 31-40). No hay ninguna duda de que este Dios que presenta Francisco aparece primera vez con el Dios de Jesús y San Pablo, como fuerza del propio humanismo de la praxis, que ha nacido con Jesús mismo.

La cita de Francisco se acerca mucho a una expresión correspondiente a Marx (1964): “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (p. 230).

Los textos son completamente análogos. El texto de Francisco corresponde a la tradición judeocristiana de nuestra cultura. Pero, a la vez, el propio pensamiento de Marx se basa en esta tradición. Por lo tanto, hay diferencias entre los textos, pero estas son más bien secundarias. En ambos casos se trata de un universalismo del humanismo de la praxis.

Efectivamente, podemos concluir que la crítica de la religión de Marx condena como dioses falsos todos los dioses, que no aceptan que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin embargo, el cristianismo comienza con una imaginación de un Dios para el cual el propio ser humano es ya el ser supremo para el ser humano. Por eso, la crítica de la religión de Marx no puede enfrentar este inicio del cristianismo. Recién el cristianismo posterior al “Termidor cristiano” de la vuelta constantiniana en los siglos III y IV entra en un posible conflicto con la crítica de la religión de parte de Marx.

Para Francisco se había hecho claro que el Dios de Jesús es un Dios para el cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Por eso ahora al hablar de Dios, habla de uno queda “primicia” al ser humano, lo que significa que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Pero lo hace al partir del hecho de que el propio Jesús ya lo hizo.

Francisco, con su posición sobre lo que considera como Dios toma de hecho una posición en un conflicto que había aparecido en la primera década de este siglo en el movimiento de la Teología de la Liberación, como ya he comentado. Esta escisión apareció primero en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica. El problema se desató abiertamente a partir de una publicación mía en la revista *Pasos*, en el número marzo/abril 2005,

llamada “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”. La discusión de este artículo llevó a muchas discusiones y a la pronunciación de diferencias que ya se habían dado. Entonces presenté el problema con la fórmula: Dios no se hizo cristiano, sino se hizo hombre, ser humano. Sin embargo, no resultó una discusión profunda, sino un enfrentamiento desagradable con la mayoría de los teólogos, cuya posición tenía una fácil mayoría en la asamblea de socios. Dada la situación, me fui en 2006 del DEI y seguí trabajando con el Grupo Pensamiento Crítico, fundado en el año 2007. Hoy, el DEI es un centro para hacer cursos. Por otro lado, seguí colaborando y participando con el grupo suizo Collège de Brousse. El trabajo de este grupo está publicado (Eigenmann, Füssel y Hinkelammert, 2019).

En el año 2007 se produjo una escisión parecida en Brasil a partir de una posición en contra de la Teología de la Liberación provocada por la publicación *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*, de Clodovis Boff, en agosto de 2007 (Hinkelammert, 2013, Cap. 9). La problemática era la misma como en el caso anterior, pero aquí se intentó una discusión seria sobre lo que puede ser una teología de liberación. Boff consideraba que el universalismo del humanismo de la praxis no puede ser la base de esta teología, sino que tiene que ser la base la figura de Cristo. A partir de Cristo y la ascensión de su enseñanza se llega a la opción por los pobres (es decir, al humanismo de la praxis). Para usar la fórmula ya mencionada se puede decir que lo que decía Boff es Dios se hizo Cristo, para que Cristo abra y defina la orientación hacia los pobres. Por tanto, la opción por los pobres sin ser cristiano no es válida en el mismo sentido en el cual lo es la opción desde Cristo por los pobres. La opción por los pobres y no incluye todos los pobres.

Se ve entonces como el mismo Francisco toma posición frente a esta escisión en la Teología de la Liberación al presentar su visión de Dios en esta problemática de un Dios que se ha hecho humano. Entonces el mensaje cristiano es que Dios se hizo hombre -ser humano- y no cristiano.

## Epílogo. Sobre el proyecto de una alternativa

### 1. El conflicto por el universalismo del humanismo de la praxis

El texto de Francisco es el resultado de largas discusiones entre teólogos de liberación latinoamericanos durante toda la primera década del siglo XXI. Según una cita que publiqué el año 2007:

Podemos hacer la pregunta: ¿Qué pasa con los dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable? Marx no hace esta pregunta, pero su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Al no hacerla, el inicio de una crítica de la razón mítica queda trunco.

En este sentido, desde América Latina ha aparecido la Teología de la Liberación en el interior del pensamiento crítico. Aparece al descubrir en la propia tradición –en nuestro caso en la tradición cristiana– un Dios, que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable... Es un Dios connivente y cómplice de la humanización y de la emancipación (Hinkelammert, 2007, pp. 284-285).

Es este Dios que Francisco (2013) hace presente “por llamar al ser humano a *su plena realización* y a la independencia de *cualquier tipo de esclavitud* (p. 57).

Y se puede añadir:

Pero eso no significa, que la teología de liberación sea marxista. Pero ha llegado a ser parte del gran paradigma crítico descubierto por Marx y que no es tampoco de por sí marxista, sino humano. Ella nace de sus propias fuentes. Pero a partir de su desarrollo es posible

pasar a una crítica de la razón mítica en general y no solamente de la religión. Aparece con el descubrimiento de que el mito central de la modernidad desde 2000 años es el: Hazlo como Dios, humanízate. Es a la vez el centro de la gestión de la modernidad y de su surgimiento a partir del renacimiento. Constituye el laberinto de la modernidad y su principio de inteligencia y su hilo de Ariadna, que tiene –en la mitología griega– color rojo (Hinkelammert, 2007, p. 285).

Sin embargo, seguía la pelea alrededor de este universalismo del humanismo de la praxis. En el año 1986, en su encíclica *Dominum et vivificantem*, el papa Juan Pablo II declara hereje al arzobispo Romero, aunque lo haga entre líneas, por medio de una simple inversión de una cita de Ireneo del siglo II, que Romero muchas veces mencionaba.

Para hacer ver esta inversión, puedo recurrir a una discusión que hace el papa Juan Pablo II en relación a Ireneo y su *Gloria Dei vivens homo*. Se trata de la posición que asume Juan Pablo II (1986) frente al arzobispo Romero y contiene su condena de Romero, de manera solapada. Entonces se puede repetir verdaderamente que la “gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios”: el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria (pp. 260-261).

En Ireneo, la vida humana es la gloria de Dios, y lo es de por sí y en un sentido universal. Juan Pablo II cambia eso, ahora el hombre es gloria de Dios solamente en cuanto vive una vida divina y es el Papa –o cualquier autoridad– que determina qué es una vida divina. Si no vive una vida divina, su vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo que dispensa esta vida, que es gloria de Dios, a aquellos que lo merecen. Lo hace ocultamente, es decir, no se puede ver en la vida real. Por tanto, no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica la condena de Romero y no tengo dudas de que Juan Pablo II quiere precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, inclusive un rebelde frente a Dios. Pero eso es

a la vez su juicio sobre la Teología de la Liberación (Hinkelammert, 2007, pp. 31-32; Eigenmann, Füssel y Hinkelammert, 2019).

## ***2. La destrucción de las ilusiones trascendentales***

Si se intenta realizar una utopía imposible y de transformarla en una meta; se cambia precisamente la convivencia que la utopía promete en una destrucción caótica de esa misma convivencia. Eso empezó con la constitución de la sociedad burguesa como utopía, como ha sido mostrado también por K. Polanyi, que parte del hecho de que el mercado como mercado auto-regulado implica una totalización imposible y, por tanto, una utopía que amenaza la vida humana. Esta constitución del mercado como utopía ocurre de una manera fundamental en Adam Smith en nombre de la “mano invisible” del mercado. De hecho, Smith se basa en una tendencia anterior, que se había dado desde el siglo XVI. Uno de sus precursores más importantes es Hobbes.

Resultaba la ilusión trascendental (un concepto de Kant que no aplicó todavía a relaciones sociales), en cuyo nombre la sociedad se transformó en una sociedad de clases burguesa extrema, que condenó una gran parte de los sometidos a la miseria, e inclusive a la muerte. Pero esta sociedad a la vez se presentó como el producto de un Dios que domina y coordina todo con su mano invisible y que hace que el mercado sea el límite de la posibilidad racional de la acción humana. Como resultado, los grupos y clases dominantes se sienten como en un cielo en la tierra que, sin embargo, se transformó para la mayoría en un infierno en esta misma tierra. En relación con los fenómenos de este tipo de ilusión trascendental Hegel hablaba de “mala infinitud”.

El socialismo que se confrontó con esta sociedad burguesa, sin embargo, reprodujo este mismo problema a su manera. El comunismo se imaginó como la convivencia perfecta y también como un cielo en la tierra que otra vez producía sus propios infiernos, como ocurrió con el estalinismo. Otra vez resultó una ilusión trascendental, que tuvo efectos muy destructivos.

El cambio que ocurrió con el socialismo chileno estaba impregnado por el ministro de Economía Pedro Vuskovic. El socialismo llegó a ser una economía con intervención sistemática de los mercados para enfrentar las tendencias destructivas del mercado. No se anunció más la abolición del mercado y del dinero como meta. El socialismo chileno es el primero que se formula de esta manera y que se distancia del socialismo soviético. Los llamados posteriores al socialismo siguieron este ejemplo.

### **3. El problema de la teoría económica del mercado**

K. Polanyi (1989) es, sin dudas, uno de los primeros economistas que llegaron a la conclusión de que ahora es necesario elaborar una teoría del mercado sin ninguna afirmación dogmática que sostenga, por un lado, la existencia mágica de una tendencia al equilibrio del mercado y, por el otro, renunciar a las ilusiones de poder abolir todo el mercado y el dinero. Concluye que el mercado solamente puede funcionar si hay una intervención sistemática en él. Polanyi habla de un necesario *embedding* (se puede traducir como canalización) del mercado en el conjunto de la sociedad. Considera que esta canalización tiene que sacar fuera del mercado libre tres grandes esferas de la sociedad económica que son: la política de salarios e ingresos, la distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones, y la política financiera en general. Llega a la conclusión de que el propio mercado tiene una tendencia a la destrucción de la convivencia humana como consecuencia de la propia ley del mercado. Se trata de lo que hoy vivimos como tendencia hasta la destrucción de nuestro propio modo de vida. Es casi como lo dice Soros, hoy el único adversario del capitalismo que cuenta es el mismo capitalismo. Otro autor interesante respecto a la teoría de las intervenciones necesarias es Walter Eucken (1940) con su libro *Die Grundlagen der Nationalökonomie*.

Los tres desequilibrios que destaca Polanyi son también los que resultan del análisis del mercado de Marx. Los dos primeros son

desequilibrios que según Marx amenazan directamente la vida de la naturaleza y del trabajador. El tercero es el desequilibrio entre la producción y el sistema financiero, que Marx trata en el tercer tomo de *El Capital*.

Hoy aparece un cuarto desequilibrio, el de los medios de comunicación. La libertad de prensa está devorando al derecho humano de libertad de pensamiento. La libertad de prensa no es un derecho humano, sino un derecho del mercado. Todo el tiempo hay que asegurar que la libertad de prensa respete el derecho humano de la libertad del pensamiento (Coraggio, 2012).

Sin embargo, Marx bloqueó una solución de este tipo porque conlleva el proyecto de abolir al propio mercado. Por eso hay que vincular el análisis de Marx con los argumentos de Polanyi para llegar a una teoría del mercado que analice lo que hay que hacer con el mercado para que deje de producir estos desequilibrios y no sea el peligro que amenaza destruir todo lo que la humanidad logró realizar basándose en el mismo mercado.

Se trata de analizar de qué manera el mercado produce y reproduce constantemente estos desequilibrios macroeconómicos en el caso de dejarlo operar sin intervenciones. Además, hace falta analizar las posibilidades de enfrentar estos desequilibrios macroeconómicos y con qué criterios escoger entre estas posibilidades.

Si no se consigue eso, los grandes logros de la historia moderna no resultan más que una supernova, que se transforma al fin en un hoyo negro.



## 11. Los derechos humanos emancipatorios, la ley del mercado y el levantamiento neoliberal en contra de los derechos humanos

Si el hombre fue creado por Dios según la imagen de Dios, según qué imagen del hombre entonces es creado (o abolido) Dios por el hombre.

### **La presencia de un mundo de igualdad humana en la cultura judía**

Quisiera hacer un análisis de lo que se puede llamar como cultura de la igualdad humana dentro de la cultura judía. Puedo partir de citas bíblicas, pero quiero a la vez demostrar que los argumentos están contruidos en términos míticos y que a pesar de eso son completamente válidos. Estos mitos están contruidos de manera tal que permiten afirmaciones válidas sobre la realidad. Sin embargo, si uno no se da cuenta de este tipo de argumentaciones míticas, no se llega a saber lo que estos textos efectivamente dicen o quieren decir.

Parto de una presentación de sí mismo de Dios en el monte de Sinaí antes de la entrega de lo que se presenta como la ley de Dios. Yahveh se presenta antes de la entrega de los mandamientos de Dios como el libertador del pueblo judío de la esclavitud en Egipto: “Yo soy Yahveh, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud” (Deut, 5: 6). Después la Biblia pone eso en el siguiente contexto: “Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida, para que vivas, tú y tu descendencia” (Deut., 30: 19).

Ciertamente se puede elegir la vida solo si uno se libera de la esclavitud. Poder elegir la vida, presupone liberarse de la esclavitud. Pero desde el punto de vista de la libertad, ahora Dios invita según Isaías a todos los pueblos del mundo a un gran banquete. Todos ahora tienen su libertad y la festejan:

Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos, vinos depurados, consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la muerte definitivamente. Enjugará el señor Yahveh las lágrimas en todos los rostros y quitará el oprobio de su pueblo (Isaías, 25: 6-8).

Inclusive la propia muerte es eliminada.

Todo eso ocurre en el tiempo en el cual se ha inventado el dinero y, por tanto, se formó un mercado extendido que introducía también un nuevo sistema de esclavitud. Eso resultó en cuanto surgieron deudas impagables, o perdían su casa, y como consecuencia, los deudores y sus familias se transformaron en esclavos. Eso era válido en esa época. En nombre de la justicia social y de la igualdad de todos los hombres, Israel imponía en contra de estas injusticias sociales determinadas intervenciones en el mercado durante fechas especiales. Se trataba del perdón de todas las deudas impagables, la liberación de los esclavos y la devolución de las casas a sus propietarios anteriores. Con este hecho, la misma esclavitud es abolida porque todas las dependencias de este tipo podían tener validez para un tiempo

determinado. Con eso se creó un sistema de intervenciones en el mercado que podía parar o limitar las tendencias de crear muchas formas de esclavitud. Las desigualdades y amenazas, que el mercado crea, por lo menos fueron limitadas en nombre de la igualdad de todos los seres humanos frente a Dios. Eso lleva hacia una forma nueva de escogidos de Dios: “No oprimáis a la viuda, al huérfano, al forastero (extranjero, refugiado), ni al pobre” (Zacarías, 7: 9-10).

Esta flexibilización del mercado puede obviamente ser una medida extremadamente positiva para dar a una sociedad una alta estabilidad. De todas maneras, hay que tener presente, que los judíos tenían un inflexible sistema de leyes en relación con sus leyes rituales.

Eso parece ser el núcleo de la percepción de la realidad de parte de la cultura judía desde sus comienzos. Inclusive, parece que la forma mítica del argumento hace posible la universalidad de este mismo argumento, relativizando la partida desde la vida de un solo pueblo. De esta manera, junto con el proyecto de vida de un pueblo escogido, aparece a partir de este pueblo un proyecto de vida parecido para el mundo entero.

## **La transición al reino de Dios**

Este Dios del comienzo es, a la vez, legislador y autoridad, que toma decisiones como aquí la decisión de abandonar Egipto, realizar el éxodo y la liberación de la esclavitud. Lo que muestra el Dios del papa Francisco (2013), es algo diferente, es un Dios que llama a la auto-realización del ser humano, que es un proceso de lucha por la independencia vía liberación de cualquier tipo de esclavitud. Dios va ahora a “llamar al ser humano a *su plena (auto)realización* y a la independencia de *cualquier tipo de esclavitud*” (p. 57). En el primer caso, Dios libera al ser humano de la esclavitud. En el segundo, en cambio, el actor es el ser humano y Dios se pone de lado de este ser humano que se libera. Dios llama al ser humano a la acción, pero no da ninguna orden de autoridad. En el primer caso Dios es el actor, de cuya

acción resulta la liberación. En el segundo caso el actor es el ser humano, Dios se pone al lado del ser humano, inclusive también para ayudar. Él llama a la acción, pero no da órdenes. Sin embargo, en ambos casos, Dios se enfrenta a la esclavitud.

El Dios que da leyes y que como autoridad toma decisiones, evidentemente se hizo ser humano. Es un Yahveh que se hizo humano. Pero sigue siendo Dios: precisamente el que llama a la auto-realización humana a través de la independencia frente a toda esclavitud. Al hacerse Dios humano, el ser humano se transforma en el actor al cual Dios llama a la acción y que es apoyado por Dios.

No he podido encontrar en ninguna otra parte a un Dios que quiere salvar de toda esclavitud y que hace eso frente a todos los seres humanos del mundo, que él considera como iguales entre sí y que como tal invita a todos a un gran banquete con vinos escogidos. Cuando Zeus hace un banquete, jamás invita a todos sino algunos héroes humanos. Jamás llama a la liberación de los esclavos. Y Júpiter es a este respecto igual como Zeus.

## **El Dios de Jesús y de San Pablo**

Este Dios es el de Jesús y San Pablo. Se trata del Yahveh que se ha hecho humano. Por tanto, Jesús ahora puede decir: “el reino de Dios ya está entre vosotros” (Lucas, 17: 21). De eso puede concluir. “Buscad más bien su Reino” (Lucas, 12: 31).

Aquí está la humanización del Dios Yahveh que, por supuesto, no es la abolición de Dios sino su transformación en un compañero, un amigo, un acompañante. Él llama a orientarse en este reino de Dios. El resultado es que llama a la auto-realización por medio de la liberación e independencia de todas las esclavitudes y ayuda en lo que puede. Pero deja de ser legislador o autoridad que decide lo que hay que hacer. En este reino de Dios, los seres humanos se autogobiernan y para usar una expresión paulina, Dios es ahora “todo en todos”. Eso se expresa en términos extremos en el Apocalipsis: “Noche ya

no habrá; no tienen necesidad de luz de lámparas ni de luz del sol, porque el señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos” (Ap., 22: 5). Dios es luz y en ella los seres humanos reinarán sobre sí mismos. Dios no da leyes ni órdenes. Reina por los siglos de los siglos. Pero Dios es aquí, como lo dice Pablo, “todo en todos”.

Esto se presenta como una solución definitiva. En nuestra realidad solamente puede haber aproximaciones.

Jesús es aquel que hace presente esta humanización de Dios, la personifica y la pone en el centro de toda acción. Pero Yahveh sigue siendo el Dios de Jesús a través de este cambio. Por eso se puede considerar a Jesús como el Dios que se hizo hombre.

Si queremos ahora saber lo que significa este reino de Dios y lo que efectivamente pone en el centro, entonces la respuesta puede ser la siguiente: es aquello que afirma Jesús en su sermón de la montaña. Ese es el núcleo celeste de lo terrestre, que Jesús hace ver y al cual Pablo se refiere de esta manera: “Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y los despreciados del mundo ha escogido Dios; lo que *no* es, para reducir a la nada lo que *es*” (1 Cor., 1: 27-28).

Lo loco, lo que es considerado débil, los plebeyos y los despreciados han escogido Dios. Por eso, son los escogidos de Dios. Aquí, lo que no es pero que vacía y anula lo que es, es el reino de Dios, como Jesús lo ha hecho presente. Esta es la visión paulina del reino de Dios y que resume perfectamente lo que es el contenido del sermón de la montaña.

Aquí es importante el hecho de que los plebeyos y los despreciados son los elegidos de Dios. Para Pablo, eso de ninguna manera significa que el pueblo elegido ya no sea el pueblo elegido. Pablo tiene plena conciencia de que se trata de un resultado de la propia cultura judía, que él continúa y radicaliza. Para él, los judíos siguen siendo el pueblo elegido, precisamente para hacer presente en el mundo el hecho de que los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados (Romanos, 9-11).

## **Pablo sobre lo que no es, pero cuya ausencia está presente**

A la vez, Pablo desarrolla otra paradoja. Se trata de que lo que no se anula y vacía todo lo que es. Lo que no es, es aquí lo que Jesús llama el reino de Dios. Obviamente, si Jesús dice que el reino de Dios está entre Ustedes, dice a la vez que este reino está presente por su ausencia. La ausencia del reino de Dios está presente. Así Jesús puede decir también “Buscad más bien su reino”. En esta búsqueda se trata de que el reino de Dios debe estar presente tanto como resulta posible para realizar y hacer. Nunca es posible para la acción humana realizarlo completamente.

Por eso Pablo pregunta qué es lo que hace del reino de Dios, que es presente por su ausencia, un reino de Dios presente. Por eso busca una respuesta en la que no menciona directamente la frase reino de Dios. Esta respuesta la da en la carta a los Gálatas (3: 26-28). Se trata de la primera declaración de los derechos humanos en nuestra historia occidental. Pablo no hace presente algunos derechos humanos, sino hace presente aquel núcleo del cual se puede derivar el conjunto de todos los derechos humanos.

También aparece en Pablo una crítica de la filosofía griega. Lo que mueve a todo es ahora lo que no es, que sustituye el ser griego. Eso, que no es, es una ausencia que está presente. Con eso aparece un pensamiento crítico en el sentido moderno. Presupone que se establezca una relación con algo que no es, pero cuya ausencia es sufrida y que podría posiblemente ponerse en el lugar de lo que es. Pensamiento crítico en nombre de una ausencia que está presente. Eso sustituye ahora el ser de la filosofía griega. En nombre de una posible, aunque solamente parcial, presencia de lo que es ausente, aparecen los cambios.

En la Carta a los Gálatas, Pablo desarrolla lo que como ausente está presente como una exigencia a la realidad, para cambiarla. Pero creo que las traducciones muy frecuentemente no hacen ver este problema, sino más bien lo esconden. Por eso partí de una traducción de la Biblia de Jerusalén, para criticarla después. Esta dice: “Pues

todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judía y griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo” (3: 26-28).

Creo que, precisamente, la primera frase de esta traducción nos desorienta. Porque no se trata de creer en Jesús, sino de participar en lo que es la fe de Jesús. De eso sigue que Pablo puede decir que todos os habéis revestido de “Cristo”, lo que de hecho afirma “revestidos del Mesías”. Aquí es muy importante traducir la palabra Cristo. Traducido al castellano significa Mesías, mientras que en nuestro idioma normal y diario la palabra Cristo significa algo como el apellido de Jesús.

El bautismo para Pablo es una especie de confirmación simbólica para poder decir que el ser humano bautizado se ha puesto a participar en la fe de Jesús, que es el Mesías. Por eso Pablo puede decir en la Primera Carta a los Corintios, que no ha llegado para bautizar sino para pronunciar el mensaje de Jesús, que precisamente es la fe de Jesús (1: 17). El bautismo para Pablo no es una meta por lograr sino la conformación simbólica de que el bautizado se ha “revestido del Mesías”, es decir, de la fe de Jesús. Entonces se ve que la indicación de que se ha “revestido” de Jesús significa haber asumido la fe de Jesús. De eso sigue que el creyente no se ha revestido simplemente de Jesús, sino del Mesías Jesús. Si aceptamos estas críticas, cambia la traducción citada en el sentido siguiente: “Por eso Ustedes todos son hijos (e Hijas) de Dios por el hecho, de que su fe es la fe de Jesús, de la cual participa (que tienen en común con Jesús). Porque Ustedes todos, que han sido bautizados en el Mesías, se han vestido del Mesías: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en el Mesías Jesús” (Gal., 3: 26-28).

Aquí se declara una igualdad, que de ninguna manera excluye las diferencias. La igualdad, que incluye las diferencias, es una que excluye las diferencias que puedan ser tratadas como pretexto para sostener desigualdades y para la declaración de inferioridades. La desigualdad se produce al transformar diferencias en inferioridades y por tanto en razones para la discriminación del otro o de la otra.

Las mismas diferencias no producen de por sí las desigualdades que se sostienen.

Esta igualdad se conoce al estar en el Mesías. Pero ella no es una ley de Dios. Es la humanidad del ser humano que a través del Mesías se concluye. Y este Mesías es un hombre, un ser humano, no es un Dios metafísico. Esta referencia al Mesías indica que se trata a de hacer la convivencia humana más humana y al fin también perfectamente humana. Por eso no se trata de un nuevo Sinaí, desde el cual Dios por el camino que le ha hecho Jesús el Mesías, que es su hijo, y quien reconoce a este Dios y lo presenta, comunica su nueva ley a los seres humanos. El Dios de Jesús y de Pablo ya no es un legislador, es Yahveh. Puede juzgar lo que ha ocurrido como último juez. Pero este último juez puede juzgar en el sentido de poder decir lo que ha sido inhumano de parte de los seres humanos. Pero Pablo no conoce un infierno. El último juez en Pablo condena, pero no al infierno, y menos a uno eterno, porque lo que anuncia Pablo es la muerte de la muerte. Un infierno eterno es completamente incompatible con la teología de Pablo y por eso nunca lo nombra. Un infierno eterno daría vida eterna a la propia muerte. Sin embargo, Pablo dice: “El último enemigo en ser destruido será la muerte” (1 Cor., 15: 26). Para Pablo esta es la redención en última instancia, no el entregar algunos no redimidos a alguna muerte eterna.

Esto lleva a la declaración de derechos humanos que pronuncia Pablo que son derechos humanos de todos los seres humanos en cuanto son humanos. No están limitados a cristianos, sino se refiere a todos. Esta puede ser la razón por la que Pablo no habla expresamente del reino de Dios. Hay que sostener, además, que aquí la primera vez en nuestra historia se exige la emancipación de la mujer en nombre de los derechos humanos, al mismo nivel que se exige la abolición de la esclavitud y la paz entre los pueblos.

Hay en Pablo tres ámbitos de los derechos humanos:

1. Derechos humanos en la relación entre señores y peones (libres y esclavos). Se trata de la abolición de la esclavitud y la necesaria

respuesta frente a la explotación de la fuerza de trabajo, que está conectada con el desarrollo de los derechos económico-sociales y la justicia social.

2. Derechos humanos de la emancipación de la mujer, pero más allá de eso, también de las relaciones sexuales en general.
3. Derechos humanos que se relacionan con las relaciones entre culturas humanas y pueblos (paz entre los pueblos, lo que incluye la libertad de las colonias y reconocimiento mutuo entre todas las culturas humanas) y que incluye también la necesaria relación de igualdad en cuanto al racismo.

Pero no se trata de todos los derechos humanos. Los que aquí se exigen podemos llamarlos emancipatorios. Se trata de los derechos humanos de los discriminados, los miserables, los pobres, los despreciados y los plebeyos.

Pero esta nueva sociedad tiene dos dimensiones que muchas veces no se distinguen lo suficiente. La primera dimensión es que estos derechos humanos siempre tienen una dimensión total de justicia, que va más allá de todo lo que una política humana puede realizar. Eso determina la segunda dimensión, que es la de la praxis del humanismo y que significa una actividad constante de acercamiento a aquello que los derechos humanos formulados expresan. Por ejemplo, no es posible abolir el racismo. Vuelve a surgir y constantemente hay que enfrentarlo lo más rápidamente posible. Se trata de derechos emancipatorios porque el proceso de emancipación no termina jamás. La imaginación de una definitiva realización de estos derechos humanos emancipatorios tiene siempre una imaginación de conceptos transcendentales, que necesariamente pasan más allá de nuestra realidad. Entonces se transforman en imaginaciones de otro mundo, que van más allá de nuestra *conditio* humana.

Por eso, todos estos derechos tienen una dimensión utópica, a pesar de que se trata de reivindicaciones realistas. En la tradición

humana resultó de esta diferencia la imaginación de la resurrección de los muertos en una tierra nueva, que será creada por Dios. Esta imaginación se transforma en una esperanza de que eso va a ocurrir y que un día Dios será capaz de realizarla. Esta capacidad de Dios es vista, en parte, como el resultado de una acción humana que tiene un carácter preparatorio. Esto también ocurre en la tradición judía: Dios no puede así no más comenzar este reino de la libertad; esta posibilidad es dependiente si los seres humanos efectivamente quieren este apoyo, como lo hace presente la palabra judía de los 36 justos, a los cuales Dios tiene que esperar.

De hecho, hay que insistir que Pablo habla en un idioma determinado por su crítica del pensamiento y la filosofía griegos. En este lenguaje expresa muchas veces el mensaje de Jesús, que de esta manera puede llegar a muchos más seres humanos. Eso vale primero para su definición de la pobreza. Pablo declara que los plebeyos y los despreciados son los elegidos de Dios, por lo tanto, son los pobres. Y él habla de un mundo que todavía no es, pero que debe constituirse. Lo hace al expresar su declaración de derechos humanos. Es una introducción de aquello que Jesús llama el reino de Dios, en un lenguaje más generalizado. De esta manera, esta posición de Pablo se expresa en un lenguaje que es efectivamente una expresión secular de aquello que en Jesús es el reino de Dios.

Walter Bochsler (2019) describe de la manera siguiente el tiempo entre la declaración de Pablo hasta la política de la garantía de los derechos humanos después de la Revolución Francesa. Estos derechos humanos, como los fundamenta Pablo, son asumidos y siempre llevados adelante por grupos sociales que son tratados muy agresivamente durante toda la Edad Media:

Siempre ha habido agrupaciones, que en el espíritu mesiánico han intentado siempre de nuevo de abolir todas las relaciones de dominio y de explotación -según el ejemplo de Pablo (Gal., 3: 26-28) entre pueblos, clases y entre hombre y mujer ha habido siempre en la historia de la iglesia, a pesar de la represión masiva y de la persecución.

Liberar estas tradiciones y revivir la perspectiva del análisis también de los textos bíblicos, liberarlos de su perspectiva de una religión imperializada y reconocerlos como textos de una cultura de resistencia es una tarea que seguirá siempre y que no va a terminar nunca (pp. 97-116).

Bochsler sigue a esta historia sobre todo bajo el punto de vista de las imaginaciones de los derechos humanos durante la historia cristiana (Edad Media). Sin embargo, creo que se puede seguir esta historia hacia la Revolución Francesa y más allá de ella hasta hoy.

De hecho, la declaración de los derechos humanos de Pablo contiene el anuncio de una nueva sociedad humana que falta realizar. Se trata del proyecto de una nueva sociedad que se la imagina como una sociedad en esta tierra. No se está prometiendo algún cielo, sino se anuncia otra tierra realizada por los seres humanos en esta tierra. Estas promesas valen, según Pablo, también para el cielo, pero está pensada a partir de esta tierra y también en el marco de las posibilidades. Acompaña así todos los intentos cristianos de realizar una nueva sociedad humana. A eso se refiere precisamente Bochsler. Aparece una nueva tradición que en la historia posterior sigue presente, aunque no sea públicamente celebrada. Se trata de una tradición subterránea y subversiva. Con la modernidad se hace de nuevo presente en su forma secular-profana.

## **La vuelta constantiniana como el Termidor del cristianismo**

Eso nos lleva al análisis de la vuelta constantiniana del cristianismo en los siglos III y IV, que podemos llamar con todo derecho como Termidor del cristianismo. Se trata del tiempo de la imperialización del cristianismo, que hoy sigue a pesar de que encuentra cada vez más críticas y que muestra indicios de su fin desde finales del siglo XIX. Ya indicamos que el actual papa Francisco está volviendo al Dios judío y con eso desarrolla una imagen que se concentra en la

liberación de los seres humanos. Se trata del Dios que se presentó en la Biblia como el liberador del pueblo judío de la esclavitud en Egipto. En Francisco no se presenta el Dios mismo como el liberador de la esclavitud, sino que llama a todos los seres humanos a liberarse mientras los apoya en sus acciones. Se trata ahora del mismo Dios Yahveh desarrollado de determinada manera.

Sin embargo, con el Termidor aparece un Dios muy diferente al Dios judío. Proviene de la cultura griega, primero como Dios de la tradición platónica sobre todo por Agustín. Con eso se presenta a la iglesia cristiana como imperializada, que rompe en alto grado con la tradición de los derechos humanos del reino de Dios y de la declaración paulina de los derechos humanos. Queda claro cuando Agustín habla de la esclavitud. Ya no la condena sino declara que los esclavos, cuando se levantan en contra de sus señores, lo hacen por concupiscencia y por tanto su levantamiento es pecado. La tradición filosófica griega no ha desarrollado casi ninguna tradición de derechos humanos, al igual que la tradición romana. Un cristianismo que se quiere entender a sí mismo desde la tradición grecorromana, por eso puede desmentir su propia posición de derechos humanos. Se transforma en el representante de una dominación, que se legitima a sí misma. El resultado ha sido la polarización del cristianismo en un cristianismo profético-mesiánico y un cristianismo imperial, posteriormente también colonial. El cristianismo profético-mesiánico estaba adelante bajo una constante sospecha de herejía, aunque fue el cristianismo quien convenció a una gran parte de la población del Imperio Romano y tenía en eso su enorme fuerza para convertirse en una religión importante en los primeros siglos.

Para analizar este problema parto de algunos análisis. El primero es de Urs Eigenmann y el segundo, de Kuno Füssel. Eigenmann analiza especialmente el tránsito del cristianismo profético-mesiánico al cristianismo imperial en los siglos III y IV (Eigenmann, Füssel y Hinkelammert, 2019, pp. 155-179). Kuno Füssel (2019) hace ver una situación comparable en el surgimiento del cristianismo de la sociedad burguesa (p. 29). Por falta de espacio indico estos análisis

sin analizarlos en detalle. Eigenmann dice que “en el desplazamiento desde la reflexión del destino histórico bíblicamente atestiguado de Jesús hacia la recepción de categorías abstractas de filosofías medio-platónicas no se expresa lo mismo en otra conceptualización. El desplazamiento implica más bien un intercambio del marco categorial que determina la percepción, el pensamiento y la acción (p. 172)”.

De hecho, se muestra el límite en los análisis de Tomás de Aquino que no puede pasar viniendo desde Aristóteles y que le hace imposible desarrollar el sujeto que hace presente Pablo, aunque se acerque al problema. Eso ocurre en su desarrollo del derecho natural. Tomás muestra que, en la perspectiva del derecho natural, cada ser humano tiene el derecho de vivir humana y dignamente, aunque sea conforme a su posición social. Pero este derecho no se puede expresar como derecho subjetivo de resistencia, sino que Tomás da a las autoridades el deber de asegurarlo. Si no lo hacen, las víctimas no reciben la legitimidad de obligar a la autoridad en el caso de necesidad. Eso llevó a la respuesta muy sorprendente de Duns Scoto, el monje franciscano de los siglos XIII y XIV, que encontré en Hannah Arendt:

El milagro del espíritu humano consiste en que por medio de la voluntad puede trascender todo (“voluntas transcendit omne creatum”, como dijo Olivi) y eso es el signo del hecho de que el ser humano es creado según la imagen de Dios. La imaginación según la cual Dios le mostró su preferencia al ser humano cuando lo puso encima de todas las obras de su mano (Salmo 8) lo transformaría al ser humano solamente al más alto entre todo lo creado, pero sin distinguirlo absolutamente. Si el yo al expresar su voluntad hablara en su expresión más alta “Amo: volo ut sis”, “Te amo, quiero que seas” –y no: “Quisiera tenerte” o “Yo quiero dominarte”,– entonces se muestra capaz del amor, con el cual obviamente ama Dios a los seres humanos, que ha creado, porque querría que existieran y que él *ama, sin desearlos* (Arendt, 2002).

Dios dice “yo quiero que seas”. Eso es el amor. Ser un sujeto tal es ser un sujeto, como aparece en Jesús. Es un sujeto que tiene el derecho a la resistencia e inclusive al levantamiento, cuando se trata de

asegurar sus derechos humanos. También en Pablo vale este derecho, inclusive al levantamiento (Molina Velásquez, 2017, pp. 161-166). Eso vale, aunque Pablo se resiste a fomentar algún levantamiento de esclavos en nombre del cristianismo, pero tiene su razón porque conoce el tratamiento que Roma da a tales hechos. Si pierden, se trata del aniquilamiento de todos, como sucedió después del levantamiento de esclavos conducido por Espartaco. Me parece que Pablo consideraba la esclavitud como ilegítima pero no veía ninguna posibilidad de abolirla con éxito, todavía no era posible, y creo que tenía razón.

El monje franciscano Angelus Silesius sigue la lógica de Duns Scoto al decir: “Yo sé que sin mi Dios no puede vivir ni un momento. Si soy aniquilado él mismo tiene que entregar su espíritu” (*Der cherubinische Wandersmann*). Aquí Dios dice: “yo vivo si tu vives. Tú vives, si yo vivo”, es lo que afirma Desmond Tutu, como ya mencionamos. Una posición muy parecida asume Lévinas (1986), cuando dice cómo debía ser entendido el amor al prójimo:

¿Qué significa ‘como a ti mismo’? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: ‘como a ti mismo’ ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: ‘ama a tu prójimo, él es como tú’. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico ‘kamokha’ del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: ‘Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo’; ‘ama a tu prójimo; tú mismo eres él’; ‘este amor al prójimo es lo que tú mismo eres’ (p. 144).

Lo que tenemos que ver es que se trata de una formulación de una racionalidad humanista, que está en conflicto con la racionalidad del mercado, en la cual se dice “yo soy, si te derroto y te someto. Yo soy, si te transformo en mi esclavo. Yo soy, si te asesino”. Se trata del *America first*, de Trump. Lo que exige, en cambio, el humanismo de la praxis es que en nuestra acción humana este “yo soy si tú eres” sea por fin reconocido como formulación de una racionalidad de la acción social humana, que tiene que tener prioridad frente a la racionalidad

muchas veces inhumana del cálculo de mercado y de la acción legitimada por este cálculo.

## **El desarrollo siguiente de la subjetividad**

Eso es el desarrollo de esta subjetividad, que aparece en el inicio del cristianismo con Jesús y San Pablo, pero es posteriormente en gran parte marginado con el Termidor cristiano de la vuelta constantiniana y que reaparece a en términos bastante abiertos con Duns Scoto. Pero recién hoy se ha generalizado hasta cierto grado, específicamente como resultado de la concepción africana de la tradición bantú en el tiempo del levantamiento en Sudáfrica en contra del apartheid, precisamente a partir de la década de 1960 (Dussel, 1998). Se llama ahora frecuentemente “yo soy si tú eres”.

Esta dimensión de la subjetividad acompaña a partir de Duns Scotus nuestra historia, aunque muchas veces en términos más bien marginales. Resulta que desde los siglos XII y XIII reaparece la imaginación de una nueva sociedad humana, que con el Termidor del cristianismo en los siglos III y IV se había sumergido. Pero en el lugar de lo que en Jesús y Pablo es el reino de Dios, aparece ahora una nueva categoría social. Se trata del contrato social originario o simplemente contrato social, desarrollado en Hobbes y Locke en el siglo XVII. Sustituye más bien imaginaciones apocalípticas que se habían generalizado a partir del siglo XII. Estas aparecieron primero en Joaquín de Fiore, en el mismo siglo, como la imaginación apocalíptica de un nuevo, tercer siglo del Espíritu Santo, que es presente marginalmente en este tiempo. Igualmente surgieron imaginaciones parecidas de una nueva sociedad en el tiempo de la reforma, como la de los anabaptistas de Múnster o en Tomas Müntzer. Después aparece la imaginación de una nueva sociedad que desarrollan Hobbes y Locke, a los cuales sigue Rousseau, que adquiere una gran presencia con la Revolución Francesa. Ese es el marco social de una nueva sociedad de Estados nacionales.

En Hobbes y Locke se trata de la constitución teórica de una sociedad capitalista, que ya está en curso, para la cual se busca la legitimidad que pueda sustituir las formas de legitimación del poder de la Edad Media. Ya no parte de instancias religiosas sino de relaciones entre los seres humanos. Se discute basado en los conceptos básicos de estado de naturaleza y estado civil o contrato social. De hecho, se trata de una generalización (inclusive totalización) de las relaciones mercantiles en el mercado, a los cuales son subsumidas todas las relaciones humanas. Esta subsunción penetra ahora todas las relaciones humanas. Eso implica también la política de la *enclosures*. Esta política de la sujeción de la sociedad debajo el mercado ahora se presenta como una de las funciones del Estado. En el lugar del feudalismo se pone ahora al mercado como la ley básica para el orden de la sociedad entera, lo que efectivamente solo se puede lograr por medio del Estado. Las teorías de Hobbes y Locke son, a la vez, teorías del Estado y muchas veces presentadas como tales. De hecho, se trata de un cambio de la sociedad entera para dar al capitalismo un camino abierto. Por eso Hobbes la hace presente no como teoría del Estado, sino como teoría del *commonwealth*. La revolución inglesa y su continuación por Cromwell llevan después de la muerte de este a la *Glorious Revolution* de 1688, que completó el surgimiento de una sociedad burguesa en Inglaterra. Eso era la sociedad, que como tal se basaba en las leyes del mercado y que efectivamente constituye una sociedad distinta que surge después de la decadencia del feudalismo. Esta ley del mercado crea efectivamente las bases de una sociedad capitalista y lleva a un Estado que ahora se funda de una manera liberal-democrática. Es la democracia de los propietarios, no de los seres humanos. Pero a la vez, es una democracia que se basa en una legitimación absoluta de la esclavitud en todas las colonias que pertenecían al Estado inglés. Esta legitimación, sin embargo, se refirió especialmente a Estados Unidos y el Caribe. Entonces se ve muy claramente, que la esclavitud es la otra cara de esta democracia liberal, que ha durado siglos y que conforma probablemente la sociedad de esclavos mayor de toda la historia humana. En la Paz de Utrecht

(1713) Inglaterra conquistó hasta el reconocimiento como monopolio mundial de comercio de esclavos.

Quiero dar un breve repaso al pensamiento desarrollado por Locke para la legitimación de la esclavitud. Locke legitima la esclavitud de la siguiente manera:

Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que *aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela* cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor (Locke, p.21 § 22).

Enseguida, Locke compara la esclavitud que él legitima y promueve, con la pretendida esclavitud de los judíos en la antigüedad:

Reconozco que entre los israelitas, lo mismo que entre otras naciones, había hombres que se vendían a sí mismos; pero es evidente que *no se vendían como esclavos, sino para ejercer trabajos penosos*; porque es evidente que la persona vendida *no quedaba bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico*, ya que *el amo no tenía en ningún momento poder para quitarle la vida...* lejos de tener el amo de esa clase de servidores un poder arbitrario sobre sus vidas, *ni siquiera podía mutilarlos por placer suyo*, bastando la pérdida de un ojo o de un diente para que quedase en libertad (p.21 § 23).

Locke habla de la “esclavitud” judía con desprecio y sostiene que en la esclavitud que promueve la persona vendida vive “bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico” con un “poder arbitrario sobre sus vidas”. Para mí es incomprensible como se puede respetar un pensador de este tipo como el padre de los derechos humanos, como se hizo especialmente en Estados Unidos.

En relación a su sistema de mercado total, Hobbes desarrolla una teología correspondiente. Se trata de la teología del Leviatán, que es el Dios mortal debajo de un Dios eterno: el Dios mortal es el Dios de la religión del mercado y su sangre es el dinero. El dinero es el principio de vida de este Dios mortal que es, a la vez, el Dios de mercado. Este Dios es mortal pero el Dios eterno que está por encima de él hace posible su resurrección. Este mercado es el centro de lo que Hobbes llama *commonwealth*, una especie de Corpus Cristi. Se trata del sistema económico-social que incluye al mercado y también al Estado. Hobbes da un paso más allá del Dios-oro de Colón, Dios ahora es el mercado transformado en un solo Dios. La modernidad realiza esta transformación en un solo Dios que es, a la vez, Dios del mercado, Dios del dinero y Dios del capital. Es un Dios trinitario también.

Aquí no hay una simple secularización sino una divinización del mercado. También se trata de una fetichización del mundo, que sustituye aquel desencantamiento (*Verzauberung*) del que hablaba Max Weber. Obviamente, el fetiche de Marx y al cual analizaba, sustituye la magia cuyo final Weber constataba. En este fetiche esta la omnipresencia del mercado presente.

Antes de la modernidad también el dinero era algo “divino”, pero nunca era la divinidad suprema y fue igualado a la codicia. Siempre se hablaba del “no debes codiciar” del décimo mandamiento de la Biblia. De hecho, la modernidad ha eliminado eso.

## **La democracia en Rousseau**

De hecho, Rousseau toma una posición contraria a Hobbes y Locke. Parte de suponer que una armonía originaria de la situación natural del mundo fue distorsionada por la propiedad privada y por eso también por el mercado, que crea desigualdades que pueden dar a cualquier progreso un significado negativo. De eso concluye Rousseau la necesidad de enfrentar estas desigualdades. Por eso rechaza toda esclavitud, en cuanto transforma a algún ser humano en la propiedad

de otro, que puede inclusive vender en el mercado. Se trata aquí de la mayor desigualdad que la propiedad privada y por eso el mercado produce.

Frente a las otras desigualdades producidas por la propiedad privada y el mercado, se enfrenta Rousseau en nombre del contrato social como lo concibe él y una democracia directa que de hecho desemboca en el derecho del Estado a intervenciones constantes en el mercado.

De esta manera, Rousseau muestra una posición que corresponde a determinados derechos humanos, a los que anteriormente llamé derechos humanos emancipatorios. Él deja de lado otros derechos humanos de esta clase como, por ejemplo, los derechos de emancipación de las mujeres. De todas maneras, su posición puede explicar por qué su pensamiento ha jugado un papel importante en el comienzo de la Revolución Francesa.

En el siglo XX aparecen dos nuevos grandes movimientos de derechos humanos. El primero que quisiera mencionar es la declaración de derechos iguales para todas las culturas, como aparece cuando mencionamos de Pablo, cuando dice que no va a haber judíos ni griegos, sino culturas que pueden ser diferentes, pero cuyas diferencias no da lugar a discriminaciones. Entonces no debe haber culturas que pretendan ser culturas dominantes que se subordinan a todas las otras culturas, como es hoy la pretensión de la cultura occidental.

El otro movimiento se refiere a la relación del ser humano con la naturaleza. El hecho de que hoy la naturaleza esté amenazada por el desarrollo arbitrario de la misma economía hace consciente a la humanidad recién desde el siglo XIX. Marx (1966) es uno de los primeros, que llama la atención: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. (¡no el hombre, sino el trabajador!) (I, pp. 423-424).

Marx desarrolla el concepto de la naturaleza como cuerpo ampliado del ser humano. De eso sigue que también la naturaleza debe

tener derechos de vida. A la vez, implica un nuevo derecho humano, es decir un derecho humano según el cual los derechos de la naturaleza son derechos humanos. Eso quiere decir que el ser humano tiene el derecho de que los derechos de vida de la naturaleza sean reconocidos y practicados. El ser humano no tiene solamente derechos sobre su propio cuerpo individual, sino sobre el cuerpo humano ampliado, que tiene en común con todos los otros seres humanos.

## **Los derechos humanos como la gran utopía de la humanidad**

Cuando se piensan los derechos humanos como cumplidos, entonces su totalidad cumplida presenta la gran utopía humana, que puede estar presente pero no realizada por la acción humana. Resulta algo así como el núcleo celeste de lo terrestre. Toda la historia humana da vuelta alrededor de esta utopía (no alrededor del Ser o del Saber Absoluto). Esta utopía se desarrolla como proceso histórico. Y a la vez, es lo que Jesús llama el reino de Dios. No es un mandamiento o una orden de Dios, sino una referencia a nuestra realidad vivida, como cuando la vemos y entendemos a partir de la vista de los sacrificados, los pobres, los despreciados, los plebeyos.

Si desarrollamos esta gran utopía, la podemos considerar como factible cuando la imaginamos más allá de la muerte y la resurrección del ser humano. Entonces, es el gran Otro realizado por el gran Otro. No podemos sostener que es factible, pero podemos indicar las condiciones de su realización. De este análisis no surge si algún día se cumplirán. Por tanto, no se trata de metafísica o ontología, sino de lo que con Kant podríamos llamar un concepto trascendental. Conceptos trascendentales de este tipo se usan en todas las ciencias empíricas, hasta en la física, como en el caso de la ley de la conservación de la energía, cuyo argumento se basa en la construcción de un concepto trascendental.

Ahora nos encontramos adentro de la teoría crítica, como surge en la modernidad, sobre todo con Rousseau y Marx. Pero se nota que

es Pablo de Tarso quien formula el inicio de esta teoría crítica, por tanto, está en su origen. Eso se refiere a un Pablo que parte del mensaje de Jesús y lo desarrolla.

Como Zizek (2001, pp. 159-166) demuestra en su libro *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, tanto Lacan y Badiou ven Pablo en el origen del psicoanálisis y lo analizan. Nuestro análisis muestra que Pablo no solamente está en el origen del psicoanálisis sino también en el origen del pensamiento crítico de la modernidad.

Hay dos grandes pensadores, en cuyo pensamiento Pablo de Tarso juega un rol central: Marx y Nietzsche. En Marx es muy visible, aunque no se relaciona abiertamente con Pablo. Pero es fácil indicar el puente entre los dos. Pablo dice en un lugar muy central, es decir, al final de su primera Carta a los Corintios: “El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado es la ley” (1, Cor., 15: 56). Es fácil dar la vuelta a esta frase para mostrar lo que es la crítica de la ley que efectúa Marx. Se podría decir “el aguijón de la muerte es la explotación del otro, pero la fuerza de la explotación es la ley del mercado”. Eso significa que la ley del mercado transforma la explotación en un simple cumplimiento de una ley del mercado, que elimina toda consciencia moral. De esta manera, el cumplimiento de esta ley del mercado es el aguijón de la muerte. Eso es, sin dudas, el centro de la crítica de la ley de parte de Marx. Pero es a la vez una transformación de su cita. En cambio, Nietzsche cita abiertamente a Pablo de Tarso como su enemigo mortal. Esta posición es partir de su libro *Genealogía de la moral*, publicado en 1887. Nietzsche ofende a Rousseau al llamarlo “idealista y *canaille*”. Sin embargo, el nombre de Marx no lo menciona ni una vez en todos sus manuscritos. Desprecia a Marx tanto, que ni le da el honor a mencionarlo, aunque sea para ofenderlo.

Sin embargo, Nietzsche no tiene ninguna duda de que el pensamiento crítico de la modernidad comienza con Pablo de Tarso. Por lo tanto, ataca el pensamiento crítico que quiere eliminar, sobre todo en Pablo. Pero no lo critica, lo ofende: “el judío eterno por excelencia”, “epiléptico”, “maestro de la eliminación de la ley”, “genio

del odio”, “apóstol de la venganza”, “el fanatismo judío de un Pablo”, “un llamear judío de la llama, que es semita”. Esos son algunas de las ofensas que casi no tienen fin. Los argumentos correspondientes de Nietzsche son una ampliación de estas ofensas.

## **El levantamiento en contra de la igualdad de todos los seres humanos**

Los movimientos de derechos humanos del siglo XIX tienen importantes éxitos. El año 1865 es la liberación de los esclavos en Estados Unidos. En toda Europa y en Estados Unidos aparecen fuertes organizaciones sindicales y muchas veces partidos socialistas, las mujeres se hacen presentes en la vida política, a pesar de que todavía siguen en una notable minoría.

Ahora se forman posiciones que se dirigen cada vez más en contra de la importancia de estos derechos humanos emancipatorios. Es Nietzsche quien hace eso de manera desconsiderada y cuya actividad después de su colapso y muerte lleva a movimientos de masas, dentro de los cuales se pueden formar los diferentes fascismos, especialmente después de la Primera Guerra Mundial. Nietzsche (1985a) es sumamente brutal en sus expresiones. Dice en el Zarathustra sobre las mujeres: “¡Venga, mujer, dame tu pequeña verdad!” –dije yo. Y la vieja habló como sigue: ‘¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!’” (III, p.1502).

Nietzsche habla en este estilo de sus adversarios. En sus biografías se nota que con las mujeres es extremadamente cortés y fino, y jamás se ve un látigo. Lo mismo para su apoyo a la esclavitud. Nietzsche sería incapaz de tener un esclavo. Lo dice en una cita que Camus (1989) presenta en su libro *El hombre rebelde*: “Es fácil hablar de actos inmorales de todas clases, ¿pero se tendrá fuerzas para soportarlos? Por ejemplo, yo no podría tolerar el haber faltado a mi palabra o el haber matado: me consumiría durante más o menos tiempo, pero moriría a consecuencia de ello; tal sería mi suerte” (p. 76).

No he podido encontrar el original de esta cita de Nietzsche. Pero estoy convencido que es auténtica. Hace ver una esquizofrenia con la cual produce las fantasías más brutales, pero él mismo resulta incapaz de realizarlas.

Muchas veces se dice que los nazis no han interpretado bien a Nietzsche y no tampoco lo han entendido, aunque es un error. Lo han entendido bien, pero jamás entendieron que habría sido incapaz de cometer las brutalidades que pronuncia constantemente y que hasta cierto grado eso salva su honor. A pesar de todas las inhumanidades que glorifica en sus escritos, sigue siendo humano y se comporta humanamente. Por supuesto, jamás habría aceptado o apoyado lo que los nazis cometieron en su nombre, pero muchas de esas barbaridades las pronunció. Era capaz de concebirlas y vinieron otros que eran perfectamente capaces de realizarlas. El colapso definitivo de Nietzsche en el año 1889 demuestra eso. Quien siempre había pronunciado una falta de consideración frente a la naturaleza, ve en la puerta de su casa al conductor de un coche de caballos pegando fuertemente al animal. Él empieza a llorar y abraza el caballo para protegerlo. Ese es el momento de su colapso, del cual nunca más va a despertar.

Nietzsche (1985c) dice que los derechos humanos derivan de la igualdad de todos los seres humanos:

El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso, de la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra *nosotros*, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar la aureola de santidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad (I, p. 77).

Se trata aquí de la condena de todos los derechos humanos emancipatorios, es decir, de todos los derechos humanos que son pronunciados frente a la explotación y la discriminación de seres o grupos humanos y que al comenzar el cristianismo tuvieron el nombre de “pobres” y que se refieren también a la declaración de los derechos humanos de parte de Pablo.

Esta condena de los derechos humanos la asumieron los movimientos fascistas que se desarrollaban en la década de 1920. En la Alemania nazi hasta había campos de concentración para homosexuales. Estos países desarrollan un totalitarismo del Estado que parte de grandes demagogos, como lo fueron Hitler, Mussolini o Franco. Este totalitarismo a la vez desarrolló un antisemitismo extremo, que luego llevó a la organización de campos de exterminio como Auschwitz. Este totalitarismo político estaba del lado del gran capital, pero no era simplemente una expresión de sus intereses, sino de la negación y persecución de todos los derechos humanos.

Después de la Segunda Guerra Mundial cambió la relación con el sistema económico. Se reorganizó bajo el punto de vista de los resultados de la guerra. Todo se interpretaba bajo el punto de vista de las violaciones catastróficas de los derechos humanos durante esta guerra, sobre todo de parte de la Alemania nazi. Eso llevó a la declaración de los derechos humanos de 1948 de parte de la ONU. Pero hacía falta la reconstrucción de Europa, con sus gigantescas destrucciones producidas durante la guerra, hacía falta un orden económico específico. Al mismo tiempo empezó la guerra fría con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas que solamente se podía ganar por medio de la fundación de un sistema social especial en un Estado social por desarrollar. Para la guerra fría era algo decisivo. Había que mostrar un lado humano del sistema capitalista –una “cara humana”– para enfrentar los movimientos nuevos de un socialismo radical. Era el tiempo en el cual, sobre todo en Francia e Italia, habían surgido grandes movimientos comunistas que se querían enfrentar. Por esta razón se fomentó tanto el Estado social. Era una de las principales armas de guerra en la guerra fría y de ninguna manera un programa

de paz, por lo menos para las clases dominantes en Estados Unidos. Eso explica que con la clara victoria de Estados Unidos en la guerra fría se pasó a una política de disolución acelerada de este Estado social y de la política económica del desarrollo en el mundo entero. Eso tenía por supuesto sus dificultades, porque en general la población quería precisamente mantener esta política económica y este Estado social.

Para lograr esta meta de una vuelta al capitalismo extremo hacía falta una especie de revolución cultural que era más bien una anti-revolución cultural. Era una revolución que tenía como su fundamento una extrema lucha de clases desde arriba. Esta anti-revolución cultural comenzó con el gobierno de Reagan en el año 1980. Pero había también otros precursores que asumieron una posición contraria. Uno era el gobierno de Allende en Chile (1970-1973). Esta revolución chilena partió de una imaginación del socialismo que, como dijimos, ya no estaba dominado por el modelo soviético, sino que se inscribió en el modelo de política económica en América Latina fundado por la CEPAL. Por eso el socialismo chileno fue concebido como una intervención sistemática de los mercados, que de ninguna manera tenía el objeto de dominar todos los medios de producción de la sociedad. Pero los poderes dominantes de América Latina y de Estados Unidos no querían aceptar eso. Se organizó un golpe militar asesino, que Chile no pudo resistir. Algo parecido ocurrió en otros países de América Latina.

Lo que venía ahora en América Latina era el tránsito hacia una política completamente distinta frente a la política del desarrollo. Eso lo realizaron un conjunto de dictaduras totalitarias bajo la Doctrina de la Seguridad Nacional, que era dictaduras asesinas de masas. Ya no se trataba de las dictaduras militares usuales en América Latina. Estas nuevas dictaduras tenían un proyecto común, que ya estaba preparado en Estados Unidos con una ideología rigurosa. Era la ideología de la lucha de clase desde arriba que se asumió y se implantó. Se basaba en el neoliberalismo de Hayek y von Mises e incluyó una persecución sistemática que implicaba una persecución religiosa horrorosa, que se dirigía en contra de los partidarios de la

Teología de la Liberación que había logrado mucha fuerza en América Latina. Se asesinaban miles de personas, se aplicaban torturas sistemáticamente. Obispos asesinados, sacerdotes asesinados, monjas violadas. Fue un horror.

La base de esta ideología es el levantamiento en contra de los derechos humanos emancipatorios en cuanto se relacionan con la situación de clase obrera en la economía. Mises (2011) declaró la necesidad de disolver todos los derechos humanos económico-sociales con la siguiente justificación: “Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo derecho de haber nacido... La tesis es, de cabo a rabo, falsa y errónea” (pp. 78-79). Con eso se eliminan todos los derechos sociales igual como también el propio concepto de la justicia social.

Eso es precisamente algo que también decía el propio fascismo, aunque no solamente de los derechos sociales, sino de todos los derechos humanos. Por eso, lo que dice Mises no es fascismo en su significado original. Pero él demuestra que es un digno heredero de ese fascismo. También Hayek, cuando visitaba Chile después del golpe militar, sintió que la situación era normal a pesar del asesinato de miles de representantes de estos derechos humanos. Pero a esta manera de afirmar las posiciones en esta lucha de clases desde arriba él la llama libertad.

De una política de este tipo se ha desarrollado el presente totalitarismo del mercado. Me parece, que la formación de este totalitarismo está hoy en plena realización. Hay indicios que me parecen muy claros.

Un indicio tal es el socavamiento creciente del derecho internacional. Se lleva a cabo por una apertura política de sanciones que violan las leyes sin ninguna justificación válida. Sobre todo, Estados Unidos arbitrariamente margina o excluye a países en contra de toda ley internacional por medio de sanciones. Si otros países rechazan esas sanciones, se extiende el chantaje a ellos; nadie tiene el derecho de no respetar tales sanciones.

Eso lleva a agresiones criminales. Se arruinan países por esas sanciones con la meta de hacer colapsar su economía y se hace todo lo posible para producir crisis económicas, inclusive crisis de hambre y hasta hambrunas. En los últimos años Estados Unidos hizo eso con Venezuela. Se hicieron casi imposibles las exportaciones de su producto más importante que es el petróleo y provocó una crisis de hambre que está presente en el país entero. Millones de ciudadanos se transformaron en refugiados en los países vecinos (Weisbrot, 2019). Se desarrolla un proyecto parecido a Cuba y se está intentando lo mismo con Irán. Una política parecida realiza en Siria. En este caso participó la Unión Europea en la política de sanciones, que provoca catástrofes de hambre. Son acciones muy extendidas en todo el Cercano Oriente y en países como Yemen. Pero amenazan a muchos más países.

Por otro lado, las corrientes de refugiados son cada vez más aplastantes. Algunos países europeos denuncian la ayuda a los refugiados en el mar Mediterráneo en caso de un accidente como un crimen y lo han prohibido. De esta manera se criminaliza a la ayuda al prójimo. Si bien hay muchas críticas en relación a estas prohibiciones, el problema persiste. Al mismo tiempo, aparecen cada vez más campos para refugiados en las fronteras de Europa. En la prensa aparecen noticias según las cuales muchos de estos campos se aproximan a campos de concentración, a pesar de estar financiados por la Unión Europea o algún país de Europa directamente en algunos casos.

Si queremos impedir estas tendencias al totalitarismo del mercado, tenemos por lo menos que decir abiertamente –quizá hasta gritarlo– que nuestra sociedad está en camino a un nuevo tipo de totalitarismo que podemos llamar totalitarismo del mercado.

Son precisamente las democracias modelo de nuestro mundo ideológico (Estados Unidos y Europa) las que están desarrollando este totalitarismo que en última instancia implica la abolición de los correspondientes derechos humanos económico-sociales (Duchrow, 2017; Hinkelammert, 2018). Pero esta abolición hace casi imposible cumplir con los otros derechos humanos.

## **El llamado a la auto-realización y a la independencia frente a cualquier tipo de esclavitud, como el papa Francisco la describe**

Francisco (2013) habla de un llamado de Dios a todos. Habla de esta llamado porque está convencido que Dios hoy hace presente este llamado. El llamado dice, que Dios llama al ser humano a *su plena realización* y a la independencia de *cualquier tipo de esclavitud*” (p. 57). Podemos preguntarnos, de que esclavitudes se trata. Quiero empezar el análisis con algunos ejemplos.

Un primer ejemplo es el mercado, un sistema de fuerza que surge en favor del capitalismo por el criterio de maximización incondicional de las ganancias. El capitalista está obligado por estas fuerzas a hacerse esclavo de estos intereses de ganancia y perder su humanidad. El resultado es la explotación de seres humanos y una destrucción progresiva de la naturaleza. Esta esclavitud frente a la maximización de las ganancias está destruyendo la base de nuestra vida y hace cada vez más difícil nuestra convivencia.

Una de las pocas investigaciones que conozco *Riqueza sin codicia. Como nos salvamos del capitalismo*, de Sahra Wagenknecht (2016), sobre todo en los capítulos “Capitalismo en vez del feudalismo económico. Presentación de elementos básicos de un nuevo orden económico y, sobre todo, en “Pensar de nuevo la propiedad”. Aquí se describe el sometimiento bajo la dominación por el interés de ganancias. El otro lado es el sometimiento bajo el consumo obligatorio, el consumismo, que también es muchas veces total, una esclavitud. Pero frente a este sometimiento uno no puede ser independiente sin lograr limitar o impedir la dominación por la maximización de las ganancias, que es la esclavitud del capitalista.

En la dirección de este consumo obligatorio surgió un nuevo movimiento de masas, que tiene como objetivo un dinero obligatorio. Se trata del fundamentalismo de evangelización, que luego de la persecución estatal-terrorista a los movimientos de la Teología de

la Liberación en América Latina, apoyada por el gobierno de Estados Unidos (sobre todo en los años 1969-1989) de manera calculada y con mucho éxito. Se trata de una religión del dinero sometida a una verdadera codicia del dinero. Se trata de religiones que prometen en nombre de la religión aumentar el dinero en las manos de sus socios que, sobre todo, son pobres. Esta promesa está vinculada con el diezmo que cada miembro tiene que pagar al pastor para que Dios en recompensa les prometa como respuesta una suma de dinero mucho mayor. Esta promesa se vincula con altísimos premios religiosos que hasta prometen el acceso al cielo. La pastora y profeta de una de las nuevas religiones fundamentalistas, Ana Maldonado dice muy abiertamente: “*A punta de dólares te meto al cielo*”.<sup>1</sup> Los correspondientes movimientos religiosos se llaman en gran parte neo-pentecostales. El verdadero Espíritu Santo aquí es el dinero, que constituye verdaderamente una esclavitud. Cada uno de los socios es un pequeño banco del Espíritu Santo. Este movimiento llama a su teología el *prosperity gospel*, evangelio de la prosperidad y recuerda mucho el pago del penique de San Pedro en el siglo XVI, en contra del cual Lutero se levantó. Los cobradores cantaron: “Cuando el dinero suena en el cajón, el alma se salta el cielo” (*Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt*).

Un segundo ejemplo se refiere a la emancipación de las mujeres a la que tiene que corresponder una emancipación del hombre de la dominación masculina. La libertad del patriarcado tiene que ser también la emancipación del hombre de su patriarcado. Sin esta emancipación, la emancipación de la mujer es incompleta. Esto lleva a nuevas formas de sometimiento de la mujer, confirmado por la alta tasa de femicidios en el mundo. Y no puede haber ninguna duda que eso atestigua la crisis del patriarcado, originado por la emancipación de las mujeres que repercutió en muchos hombres. Eso es también una forma de ser esclavo, esta vez del hombre bajo el patriarcado. En este sentido, el hombre mientras continúa con la idealización del

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=wyGWbdez6h8>

patriarcado, está sometido a la dominación de estas ideas y se transforma en su esclavo.

Un tercer ejemplo se refiere a aquellos que han traído la esclavitud y se han entregado a ella, aunque legalmente la esclavitud ha sido abolida. Los esclavistas sin esclavos se entregan al fetichismo de la esclavitud. En Estados Unidos regresó este fetichismo y se transformó en apartheid, que 1896 fue legalizado por las Jim Crow Laws para Estados Unidos. En el año 1954 fue legalmente abolido, aunque siguió en muchas partes. Esto fue evidente después de la presidencia de Obama al ser elegido Trump, que llega más bien por la negación de todo lo que había hecho Obama, sobre todo en el sistema de salud. Con él volvió el viejo racismo de manera abierta. Sin la presidencia de Obama, es probable que Trump jamás habría ganado las elecciones.

Por supuesto el problema principal de la liberación de esclavos es la liberación de los seres humanos que son esclavos en el sentido legal, es decir que legalmente son propiedad privada de otros. Este tipo de esclavitud fue válida hasta 1865. La liberación de estos esclavos fue unilateral e incompleta. Los esclavos legales fueron liberados, pero no lo fueron los esclavistas, que no modificaron su posición, aunque ya no tenían esclavos. Y muchos lo siguen siendo hasta hoy. La negación de estos esclavistas (sin esclavos) de liberarse a sí mismos de la esclavitud tuvo consecuencias inhumanas que llegan hasta hoy y se refieren al racismo extremo, que sigue existiendo. Por eso la pregunta es ¿quién libera a los esclavistas sin esclavos de su sometimiento a la dominación por la esclavitud?

La liberación de esclavos tiene otra cara en la emancipación del esclavista, esto significa que su libertad es no tener esclavos y no querer tenerlos. Deberían decir: gracias a Dios por fin ya no tengo esclavos. Después de la liberación de estos esclavos, yo también me siento por fin más libre. Sin embargo, es al revés. Los esclavistas que dejan de tener esclavos están esclavizados por la ausencia de sus esclavos.

El resultado es que en especial los derechos humanos emancipatorios tienen una doble dimensión. De un lado, implican exigencias

que resultan de la validez de uno de estos derechos humanos. Por el otro, están los rechazos de parte de aquellos cuyos intereses son vulnerados por la exigencia del cumplimiento de determinados derechos humanos. Estos rechazos son de varios tipos. Desde el lado de los grupos fascistas es la afirmación de la absoluta nulidad de todos los derechos humanos. Desde círculos neoliberales, la nulidad de todos los derechos humanos económico-sociales. Sin embargo, hay otras argumentaciones para relativizar las exigencias.

Aquí interesan los conflictos que resultan de la posición de clases de cada uno. Hoy resulta la declaración de la lucha de clases desde arriba desde una comprensión neoliberal de la economía, según la cual se sostiene la absoluta nulidad de todos los derechos humanos económico-sociales. Esta posición neoliberal entrega al mercado el derecho absoluto de decidir sobre la vida y la muerte de todos los seres humanos. Los representantes de este orden económico neoliberal hasta ahora no se atreven a defender abiertamente su posición. Pero observamos cómo en cada conflicto sobre estas posiciones se usan argumentos aparentes que afirman estas tendencias extremistas. Se trata también de una esclavitud con la cual los grupos dominantes del mercado se someten a los intereses de ganancias más absolutos. Se trata de ser esclavo de la codicia y gozar más bien su propia inhumanidad. Eso es, de hecho, la lucha de clases desde arriba.

He dado tres ejemplos de esclavitudes vigentes que me parecen centrales. Pero por supuesto hay otros ejemplos y mencionaré uno más. Un desarrollo muy parecido surge hoy en contra del movimiento de muchos jóvenes en favor de una superación de la crisis climática. Los participantes están sometidos a una intensa prédica de odio de parte sobre todo de parte de hombres, que se sienten insultados en su hombría. Dicha prédica se concentra muchas veces en la sueca Greta Thunberg, que con dieciséis años juega un rol bastante central en este movimiento de jóvenes.

Hoy se trata de la independencia y libertad frente a toda esclavitud. Según mi opinión, eso lo dice también el papa Francisco, cuando llama a la *independencia de cualquier tipo de esclavitud* y cuando

sostiene, que esta llamada es a la vez una llamada de Dios. También sostiene que esta llamada es una llamada a la “*plena (auto)realización*” del ser humano.

Con eso hemos circunscripto el motivo central para esta una discusión. Se trata de dos ideas de Dios. Una, para entregar una ley en el monte de Sinaí, del cual vienen los diez mandamientos de la Biblia. Al dar estos mandamientos, Dios se presenta como el liberador del pueblo judío de la esclavitud en Egipto. Al final de nuestro análisis aparece una nueva idea muy parecida, pero con un cambio central que ha formulado el papa Francisco, un llamado de Dios al ser humano para que actúe. Se debe liberar de cualquier forma de esclavitud. Aquí queda claro que Dios ha llegado a ser un ser humano, un hombre. Lo que al comienzo hace Dios, ahora lo hace o debe hacer el propio ser humano, siendo Dios su apoyo y no su legislador ni su autoridad. El ser humano ahora está en el centro. Por supuesto ha sido un camino largo, pero la idea de Dios que asume el Papa es el punto final de todo este proceso. Se trata del mismo Dios Yahveh, que en el Sinaí conduce y libera, y que ahora se ha hecho humano. Con eso no deja de ser Dios, pero deja de ser un Dios legislador y dominador. Se ha transformado en un Dios que apoya y acompaña. Frente a este Yahveh, los dioses derivados de la filosofía griega son secundarios, aunque no desaparezcan necesariamente.

## 12. La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis

Hoy es necesario hacernos de nuevo la pregunta: ¿cuál es el punto de partida del pensamiento de Marx? Pero no se trata de responder a esta pregunta, sino de saber cómo la responde el mismo Marx en su tiempo. Por eso quiero partir de un punto de vista que él expresa y del cual no se puede decir que sea “premarxista”, o que el Marx que se pronuncia sobre esta cuestión no es el “Marx maduro”, como muchas veces argumentó Althusser.

Como el Marx de 1859 ve al Marx del año 1844 y su “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”

Marx (2006) habla en su prólogo a su libro *Contribución a la crítica de la economía política* del año 1859 sobre sus estudios anteriores. Dice entonces:

Mis estudios profesionales eran los de Jurisprudencia, de la que, sin embargo, solo me preocupé como disciplina secundaria, al lado de la filosofía y de la historia. En 1842-1843, siendo redactor de la *Rheinische Zeitung*, me vi por vez primera en el trance difícil de tener

que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre el señor Von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Rheinische Zeitung*, sobre la situación de los campesinos del Mosela, fue lo que me movió a ocuparme por vez primera de cuestiones económicas. Por otra parte, en aquellos tiempos en que el buen deseo de “marchar a la vanguardia” superaba con mucho el conocimiento de la materia, la *Rheinische Zeitung* dejaba traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de aquellas chapucerías, pero confesando al mismo tiempo francamente, en una controversia con la *Allgemeine Augsburger Zeitung*, que mis estudios hasta entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas.

Luego, Marx (1964) afirma que a partir de este momento se ha retirado “de la escena pública a mi cuarto de estudio”. Entonces añade: “Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844”. Aquí sostiene un quiebre en su pensamiento anterior, al cual responde con este artículo de 1844, que presenta en 1859, como el paso básico para todo su pensamiento posterior. Por eso tenemos que preguntar a qué se refiere cuando pone la atención en este artículo. No tengo duda de que se trata del siguiente resultado: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano significa que el ser humano mismo es el criterio para lo necesario. Y a este criterio lo llama su imperativo categórico. De eso sigue como consecuencia que hay que “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Se trata de un criterio de la acción. Marx no describe algunos sentimientos, sino una racionalidad de la acción económica y política, contraria a la racionalidad del mercado. Entonces se ve que para Marx la meta es transformar la humanidad del ser humano en el criterio central para el propio ser humano. Y si el imperativo categórico describe el camino necesario, mientras la meta del camino es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano y por tanto la “emancipación humana”.

Se podría añadir que en las posiciones de la economía política burguesa analizadas por Marx no es el ser humano el ser supremo para el ser humano, sino el mercado (dinero y capital). La cuestión para Marx es qué hacer para que el ser humano sea reconocido y tratado como el ser supremo para el ser humano.

Marx mismo muestra lo que es el eje de este artículo de 1844 en el resumen, por el cual al final de este artículo vuelve a indicar lo que es el contenido central. Por eso escribe al final: “Resumamos el resultado. La sola emancipación *práctica* posible de Alemania es la emancipación desde el punto de vista de la *teoría*, que declara que el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. Aquí contesta a las posiciones francesas. La Revolución Francesa declaró a la diosa razón como ser supremo para el ser humano. Marx, sin embargo, dice que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Sobre eso habla Marx en su prólogo de 1859 para “Contribución a la crítica de la economía política” e indica los pasos que siguieron al artículo de 1844:

Mis investigaciones desembocaban en el resultado que sigue:

Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.

Decisivo es la constatación de parte de Marx, de que la “anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”. Según Marx, la tesis de su artículo de 1844 de que el “ser humano es el ser supremo para el ser humano” lleva al reconocimiento de que la “anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”, porque da los criterios concretos de juicio. Ambas tesis se implican mutuamente. Como el ser humano es el ser supremo para el ser humano, la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.

Posteriormente Marx cambia la formulación de aquello que destaca como centro de su pensamiento. En el *Manifiesto Comunista* habla de una futura asociación, en la cual “el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”.

Pero eso no cambia el contenido de la tesis. Decir que “el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos” es lo mismo que decir que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. Por eso en ambos casos implica que “la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”. Marx cambió la formulación solo para evitar ciertos malentendidos.

## **El humanismo de la praxis**

De esta manera, para Marx, el artículo de 1844 es el fundamento a partir del cual tienen que ser entendidos todos sus estudios y teorías posteriores. Lo dice quince años después de su publicación, luego de haber escrito los *Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858)* y *Contribución a la crítica de la economía Política (1859)*, en cuyo Prólogo explica esta importancia fundamental de este artículo. Si hablamos con palabras de Althusser, eso que ha desarrollado en su artículo, es según Marx, precisamente su quiebre epistemológico, que Althusser no menciona y que posiblemente ni ha notado. Althusser después habla del quiebre epistemológico en Marx, que pretendidamente ha ocurrido mucho después y

lo lleva a denominar esos artículos como premarxista o no-marxista. De esta manera, Althusser resuelve un pensamiento de Marx como no-marxista, cuando el mismo Marx lo presenta como el punto partida de todas sus teorías posteriores. Según Marx, este artículo es el “quiebre epistemológico”. Althusser tendría que haber discutido eso, ya que Marx tiene que decidir si este artículo realmente es “marxista” o no (si se quiere usar esta expresión marxista o no-marxista).

Marx llama el día alemán de la resurrección a aquel en el cual esperaba el resultado de este pensamiento nuevo. Lo dice en la última frase del artículo citado: “Cuando todas las condiciones internas se realicen, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el *canto re-sonante del gallo francés*”.

Lo importante es que Marx revive sus pensamientos del año 1844 en el año 1859. Marx sostiene esta posición hasta el final de su vida, aunque cambia el tono de su lenguaje. Lo que allí dice es el pensamiento fundamental de todo lo que va a desarrollar posteriormente. De todas maneras, nunca presenta posiciones incompatibles con este artículo. Su postura de 1859 es que el centro de su pensamiento era y es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, de lo que llama en 1844 su “imperativo categórico”.

Se trata, precisamente, de palabras que apenas se han escuchado, pero que el neoliberalismo ha traído en forma extrema en la interpretación del capitalismo como no se había dado nunca. Se trata de la abolición de lo humano, como la expresa Angela Merkel cuando dice “La democracia tiene ser conforme al mercado”. En forma absoluta dice: el ser humano no es el ser supremo para el ser humano, sino el ser supremo para el ser humano es el mercado.

En nuestra situación histórica se puede entender que la formulación de Marx sobre la sociedad moderna nos muestra que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Se trata del ser humano, no del mercado, pero tampoco del dinero o el capital. Se trata de este ser humano como ser supremo para el ser humano, que en Marx desemboca en su humanismo de la praxis.

## Sobre algunas tesis de Althusser

Althusser dice lo contrario, pero lo que ha hecho Marx en el año 1859 suena como si antes de decirlo hubiera leído a Althusser para responderle. De hecho, podemos suponer que Marx, en su prólogo de 1859, sospecha que intentan desaparecer lo que había sostenido en 1844, es decir, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Según Engels, Marx ha dicho en términos irónicos: “Todo lo que yo sé, es que no soy marxista” (Engels, 1870, p. 450). Posiblemente quiere adelantarse a este proceso ya en su prólogo de 1859.

Althusser, como dijimos, tiene una opinión contraria, hoy compartida por muchos. Por esta razón quisiera analizar algunas de sus tesis que pueden indicar las posiciones que asume y quisiera responder. Para la selección, me voy a referir a la selección de Marta Harnecker, que conoce muy bien el pensamiento de Althusser y que están en su libro *Los Conceptos elementales del Materialismo histórico* (1969). Ella promovió el conocimiento sobre Althusser en América Latina, cuyas posiciones las representa personalmente.

## Marx y Feuerbach

Marta Harnecker decía sobre la relación entre Marx y Feuerbach, como la veía Althusser:

Marx en un momento asumió la problemática feuerbachiana. Una lectura crítica cuidadosa de Marx como la que hizo Althusser al editar la traducción francesa de Feuerbach, demuestra que muchos de los párrafos que los marxistas humanistas citaban como propios de Marx, no eran sino copia de párrafos textuales de Feuerbach que Marx escribía para su uso personal... El pensamiento original de Marx solo surge en un momento de su desarrollo intelectual, cuando rompe con las problemáticas hegeliana y feuerbachiana con las que se había identificado previamente y en las cuales están inmersas sus

obras de juventud... Porque según Althusser resulta: Una nueva problemática significa siempre nuevos conceptos, en el caso de Marx: modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, plusvalía, etcétera (Harnecker, 2016).

Como Harnecker no da ejemplos para esta afirmación, voy a presentar uno que, a mi entender, demuestra que esta afirmación es equivocada y en el cual usa determinados conceptos, que luego usa también Marx. Primero parto del análisis de un texto de Feuerbach (1956). Se trata del siguiente ejemplo: “Si la esencia del ser humano es la esencia suprema del ser humano, entonces prácticamente la suprema y primera ley tiene que ser el amor del ser humano hacia el ser humano” (p. 508). Enseguida llama la atención la similitud de esta cita de Feuerbach con la de Marx (1964), que también habla de ser supremo para el ser humano. Para hacer más fácil la comparación, voy a repetirla: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (p. 230). Ambas citas consisten en una sola frase que tiene dos partes. La primera habla del ser humano como ser supremo para el ser humano. Prácticamente es igual en ambas citas. La manera de expresarse en el caso de Marx es más directa.

Sin embargo, la segunda parte son diferentes. Feuerbach dice que la consecuencia de la primera parte es que la primera ley que sigue sea “el amor del ser humano hacia el ser humano”. Marx comparte eso sin problemas, pero sostiene que la consecuencia sea el imperativo categórico “de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Esta concreción va muy obviamente más allá de lo que Feuerbach expresa.

Marx habla de una praxis de la acción, de un cambio de la propia relación con el mundo. En cambio, Feuerbach se dirige al mundo de los sentimientos, sin ninguna concretización de ninguna acción. El

mundo de Feuerbach es como el de Schiller con su Himno a la Alegría y la Novena Sinfonía de Beethoven, un mundo muy bello y romántico, que solo indirectamente puede unirse con el mundo de la praxis. De por sí no expresa ninguna praxis. Se trata del dibujo de un mundo bello. Marx, en cambio, dice con mucha claridad que quiere ir más allá, hacia un mundo más humano y por eso define una praxis. En su tesis XI sobre Feuerbach del año 1845 así lo dice: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Eso es un humanismo de la praxis, que Feuerbach no comparte y que para Marx significa un punto de partida, que él va a desarrollar más y que nunca lo va a abandonar.

## Marx y Hegel

El prejuicio como se presenta constantemente frente a Feuerbach aparece frente al pretendido y de hecho muchas veces aparente hegelianismo de Marx, quisiera hacer un breve comentario. Comienzo con un comentario de Harnecker. Ella recuerda una conversación que sostuvo con Althusser cuando era estudiante: “Él me recomendó leer directamente a Marx empezando por *El Capital*, y no por sus páginas iniciales sino partiendo por el capítulo de la plusvalía, ya que en los primeros capítulos Marx había coqueteado –según el– con la dialéctica hegeliana” (Harnecker, 2016). Creo que es necesario discutir donde realmente arranca la dialéctica de Marx y cómo responde a la dialéctica de Hegel. Muy temprano Marx ya había dicho que Hegel estaba puesto de cabeza y que era necesario ponerlo sobre sus pies.

Ahora quiero presentar algunas citas de Marx para mostrar lo que es del núcleo de su dialéctica (1966): “Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que *son*: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* (sachliche! e.d. con carácter de cosas) entre personas y *relaciones sociales entre cosas*” (I, p. 38). Según esto, a los propietarios de las mercancías sus relaciones

entre ellos les parecen relaciones materiales (sachliche! e.d. con carácter de cosas) entre personas y relaciones sociales entre cosas. Parece ser eso, pero se trata de una manera determinada de ver la realidad social. Es la manera del observador, quien la mira y que considera que lo que él ve de esta manera, es lo que es.

Según Marx, resulta una diferente manera de ver estas relaciones mercantiles, que surge en cuanto se toma en cuenta que no es solamente observador, sino que es una persona viva que vive en el interior de estas relaciones mercantiles. Esta persona puede ahora vivir lo que las relaciones mercantiles *no* son. Vive lo que no son, es decir “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”.

De eso resulta la forma bajo la cual Marx quiere ver la realidad: lo que no es, es parte de la realidad que se ve y vive. Entonces, la relación con la realidad puede ser solamente una relación real, si muestra siempre de nuevo, lo que no es. Eso, que no es, es lo ausente. Pero la ausencia, que penetra lo que está presente y que parece ser lo real, es también una presencia, que es ausencia presente. Hasta puede gritar, y el ser humano que sufre esta ausencia puede acompañar este grito de la ausencia. Eso es el centro de lo que Marx reconoce como situación de clase: una clase dominante que niega esta ausencia y legitima de esta manera su lucha de clases desde arriba y una clase dominada y reprimida, que sufre esta lucha de clases y que se levanta con una lucha de clases desde abajo en nombre de lo que no es y por eso también en nombre que todavía no es.

Esta forma de argumentación aparece en Marx (1966) muchas veces. Así también en los capítulos sobre la producción de la plusvalía:

El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado. Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad *consciente del fina* que llamamos *atención*,

atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales (I, p. 131).

Ahora, lo ausente es el “juego de sus fuerzas físicas y espirituales”, cuya ausencia se hace tanto más intensiva cuanto más el trabajo “rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad”. Pero se trata de nuevo de aquello en nombre del cual se exige la presencia de aquello que está ausente.

Eso, lo que no es y cuya ausencia está presente, puede nombrarse de manera diversa. En el capítulo sobre el fetichismo, en el primer tomo de *El Capital* menciona su modelo del Robinson social:

Finalmente, imaginémos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena consciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter *social* y no *individual*... Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución (I, p. 43).

Por supuesto, Marx podría usar aquí todas sus varias expresiones para esta referencia al comunismo como lo ausente. Así, por ejemplo, su concepto de comunismo de sus manuscritos filosóficos y económicos del año 1844, pero también su formulación de lo que es el socialismo, que él hace en el *Manifiesto Comunista*, como una “asociación, en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo libre de todos”.

Al final de los cuatro primeros capítulos del primer tomo de *El Capital* y por tanto inmediatamente antes de pasar a los capítulos sobre la plusvalía. Marx vuelve a resumir esta su concepción de la realidad:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores solo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos solo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social (I, pp. 128-129).

Hasta aquí Marx muestra la consecuencia ideológica de la reducción de la realidad social a la visión pura que uno recibe, si se interpreta exclusivamente desde la situación del propietario de las mercancías y, por tanto, asume el punto de vista del observador. A partir de eso, aparece una acción exclusivamente orientada a la lucha de clases desde arriba, que lleva a una situación, en la cual lo ausente, que como ausencia está presente, se hace inmenso y penetra ahora esta realidad reducida:

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la

fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquel, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; este, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan (I, pp. 128-129).

Esta curtiduría es el lugar desde el cual lo ausente se hace visible en su presencia, o se puede hacer visible. Así se desemboca de nuevo en lo que según las palabras del año 1859 es el comienzo del pensamiento marxiano específico en el año 1844: que el ser humano es el “ser supremo para el ser humano” y que, por tanto, hay que echar por tierra todas las relaciones en las cuales el ser humano es “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

La curtiduría es el lugar que enfrenta las decisiones sobre la vida y la muerte. No es el lugar de las relaciones medio-fin, sino lugar de los juicios vida-muerte. Con eso Marx introduce la discusión sobre la plusvalía. Al final del análisis se amplía este análisis que dice que ahora “curtiduría” abarca el mundo entero:

En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como la opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual* (I, p. 423).

Eso lo lleva a la perspectiva de un peligro de amenaza mundial, un juicio, que hoy es compartido por la mayoría de la población mundial. Así, la última frase del análisis de la plusvalía relativa resulta ser: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (I, p. 424). Según Marx, eso es la tendencia forzosa del capitalismo salvaje, que solo puede evitarse en el grado en el cual este capitalismo es limitado o abolido. De otra manera, la historia humana desemboca sencillamente en el suicidio colectivo de la humanidad.

## El asesinato del hermano como asesinato fundante

El lado humanista de toda la argumentación aparece en Marx en lugar destacado. Se trata del final de su edición del libro *El Capital*, que se editó la primera vez en 1867. Tiene en ese tiempo un solo tomo. Después de la muerte de Marx, Friedrich Engels compone dos tomos más a partir de manuscritos no publicados de Marx. Quiero presentar una cita, que se encuentra al final de toda su presentación de la crítica de la economía política en esa primera edición. Esta edición tiene 25 capítulos. Pero los capítulos 24 y 25 forman más bien un anexo referente a la historia del capitalismo, en especial a lo que Marx llama la acumulación originaria. Con el capítulo 23 termina su teoría de la crítica de la economía política. La cita que me interesa consiste de las últimas frases de este análisis, con las cuales termina el análisis principal en el capítulo 23. Como se ve, se trata de un lugar muy especial y simbólico. Es el final del análisis teórico de la más grande obra suya que Marx personalmente edita.

Escribe Marx: “Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: *“Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis”*. El mismo Marx no traduce esta cita de Horacio del latín. Posteriormente fue traducida, pero de manera muy problemática y confusa. En la edición de *El Capital* en castellano se traduce de la misma manera como en la alemana: “Un duro destino atormenta a los romanos. Y el crimen del fratricidio”. Aparentemente aquí el “duro destino” no es producto directo del “fratricidio”. Esta traducción es falsa. Tendría que decir: “Un duro destino atormenta a los romanos, es decir, el crimen del fratricidio”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La cita es de Horacio, fines del capítulo 23 del primer tomo de *El Capital*. El libro que Marx publica en 1867 no tiene 3 tomos. Este capítulo es el último de toda argumentación. Los dos siguientes son anexos que se refieren al problema de la acumulación primitiva. Por tanto, la cita de Horacio puede ser entendida como síntesis final de toda la obra.

Si citamos las siguientes dos líneas, que Marx no cita expresamente, el significado se hace más obvio todavía: “ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus crúor” (“desde que corrió la sangre inocente de Remi a la tierra, [hay] una maldición para los descendientes”). Donde en las primeras dos líneas hablaba Horacio de un “duro destino”, ahora habla de una “maldición” para los descendientes.

Marx ahora denuncia este asesinato del hermano.<sup>2</sup> Pero amplía el concepto del asesinato del hermano más allá del concepto que probablemente tiene Horacio. Horacio se refiere a Rómulo y Remo. Con eso hace alusión a la guerra civil romana, que ocurre en el tiempo de vida de Horacio. Horacio restringe el concepto de hermano a esta relación en el interior de un pueblo, que para él es el pueblo romano. Por tanto, matar a otro romano es asesinato del hermano, pero matar a un galo o un germano no lo es. Marx, sin duda, se refiere a un concepto de asesinato del hermano, en el cual todos los otros seres humanos son hermanos. En Marx es un concepto universal, que Marx de hecho, imputa a Horacio. Pensando el asesinato del hermano en nuestra tradición occidental, se refiere más bien al mito de Caín y Abel. Podemos concluir, que Marx interpreta el texto de Horacio a la luz del mito de Caín y Abel, es decir, a la luz de un asesinato universal del hermano, cuyo mito corriente en nuestra tradición es el mito de Caín y Abel. Eso es el asesinato del hermano, como Marx lo concibe, pero refiriéndolo al texto de Horacio e interpretándolo a la luz del mito de Caín y Abel.

Lo interesante es, que Marx en la cita anterior contrapone a la “vieja reina de los mares” (Inglaterra en su tiempo, Estados Unidos en nuestro tiempo, Roma en la antigüedad) la “república gigantesca”. Es la sociedad civil desde abajo, que constituye república y que no puede sino constituirse sin considerar el asesinato del hermano como asesinato fundante. Se trata de movimientos de emancipación.

<sup>2</sup> De hecho, se trata de un asesinato no solamente del hermano, sino de la hermana también e igualmente. Pero me parece, que aquí no hay espacio suficiente para entrar en detalle en esta cuestión.

De esta manera resulta que para Marx la emancipación es sencillamente la otra cara de la superación del asesinato del hermano. Nuestro lenguaje en este campo, sin embargo, es limitado. No se trata del asesinato del hermano en el sentido literal. Precisamente, en el caso de la emancipación de las mujeres es necesario aclarar que, por lo menos, en este caso es el asesinato de la hermana. Frente a esta superación del asesinato del hermano (y de la hermana) aparece la negación de los mismos movimientos que muchas veces se hace en nombre de la condena del asesinato del padre. Cada movimiento de emancipación tiene que intervenir y cambiar el orden dominante. Por eso se niega y combate en nombre del orden dominante. Pero el orden es defendido en nombre de esta autoridad dominante, que en última instancia es autoridad del padre, aunque solamente del padre de la patria. Por eso no sorprende que, por ejemplo, Pinochet, después del golpe militar en Chile, sostenía que todos los “subversivos” son asesinatos del padre. Él se sentía el padre freudiano, que iba a ser asesinado.

Aquí se hace obvio el humanismo de Marx y además se muestra que no se trata de un humanismo de bellos sentimientos sino de un humanismo de la praxis. Aquí no suena solamente la novena sinfonía de Beethoven.

Eso me parece el núcleo de la dialéctica de Marx, y no es simplemente dialéctica hegeliana ya que es una dialéctica del espíritu absoluto, que llega a ser saber absoluto. Aquí, en la dialéctica de Marx, el centro es la convivencia humana perfecta. Se trata de la imaginación de una convivencia humana perfecta, que es transformada en un objeto de la praxis humana, que la quiere realizar. Pero este orden es defendido en nombre de la autoridad vigente.

## **El concepto de la praxis de Marx y su desarrollo como humanismo de la praxis hoy**

Lo que Marx llama praxis está siempre vista en unión con el núcleo de la dialéctica de Marx. Creo que hay que seguir desarrollando esta

dialéctica ya que abre el espacio de las presentaciones diversas de la praxis. Este espacio es enormemente amplio. Para ver eso, hay que hacerse presente las diferentes metas imaginables que Marx menciona como ausencias, cuya ausencia está presente. Por eso hay que mirar bajo el punto de vista de la posibilidad de su realización práctica. En general, casi todas estas presentaciones que Marx hace presente resultan imposibles en cuanto a su realización o se han mostrado imposibles cuando países que se consideraban socialistas intentaron su realización.

Marx se somete a una convicción, que considera todos estos conceptos referidos simplemente como realizable o aproximadamente cerca de su realización. Marx lo dice muy claramente en el prólogo de 1859: “Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos solo brotan cuando ya se dan, o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización”.

Hoy no puede haber dudas que metas como el comunismo, como Marx lo entiende, se encuentran fuera de nuestro espacio de posibilidades. Eso vale también para diversos elementos de este concepto. Si la realización de este comunismo implica la abolición de las relaciones mercantiles y del Estado, la imposibilidad de la realización del comunismo se extiende también para estos elementos del concepto de este mismo comunismo. En la historia del socialismo han demostrado que su abolición es imposible y que, por tanto, alternativas al capitalismo de hoy ya no deben incluir la abolición de estos elementos. Además, de hecho, hoy en todas las versiones de la conceptualización del socialismo ya no se exige estas aboliciones.

Por esta razón, hoy la sociedad alternativa al capitalismo es una sociedad que asegura una intervención sistemática de los mercados, que tiene que realizarse para que el capitalismo salvaje no destruya nuestro mundo. Se trata de encauzar (Polanyi usa la palabra *embedding*) las relaciones mercantiles en las relaciones sociales de todos los seres humanos.

## ¿Qué está ocurriendo con la conceptualización del comunismo de Marx y del marxismo que le sigue?

El concepto del comunismo se relaciona o identifica con una meta de realización en relación a la sociedad humana en conjunto. El socialismo fue concebido como una sociedad que lleva a la realización definitiva del comunismo. La formulación más grandiosa de este concepto del comunismo la encontramos en los manuscritos económicos-filosóficos de Marx del año 1844. Sin embargo, no hay una definición clásica utilizada en todas partes. Siempre se trata de alguna imaginación de una convivencia humana en gran parte perfecta, que incluye todas las dimensiones de la sociedad humana, sobre todo la económica. En el centro de esta imaginación siempre estaba la abolición definitiva de las relaciones mercantiles y del Estado como instrumento de dominación y de la misma sociedad de clases. De eso concluía que también moriría la propia religión.

Eso es la imaginación –y hasta cierto grado conceptualización– de un mundo perfecto, que en relación a nuestro mundo no puede ser una meta de realización. Se trata de un concepto de perfección de la convivencia humana que se puede denominar con una expresión kantiana: se trata de un concepto trascendental, de una trascendentalidad en el interior de la inmanencia. Creer, poder realizarlo, lleva en el lenguaje de Kant hacia “la ilusión trascendental” que puede tener consecuencias desastrosas (Hinkelammert, 1984). Sin embargo, la ilusión no es el propio concepto del comunismo sino de una convivencia humana perfecta que en su forma de concepto trascendental da un conocimiento efectivo: el conocimiento de lo que significa una convivencia humana en su perfección. De esta forma desarrolla valores que implican en este concepto de una convivencia perfecta. Es posible orientarse por estos valores, aunque el concepto perfecto es algo imposible, no puede ser una meta, aunque puede exigir de todas las metas que sigan a estos valores de la convivencia en el grado de lo que resulta posible.

El tránsito desde la imaginación del comunismo como meta hacia la imaginación como orientación de los valores se hizo forzoso por la crisis y el colapso del socialismo soviético de 1989-1990. La incapacidad de ordenar el sistema de mercados ha sido una de las razones principales para este fracaso que hizo daños extraordinarios. A pesar de eso, intenta ser hoy una alternativa para el capitalismo todo-destructivo que se ha transformado en el proyecto de un suicidio colectivo de la humanidad.

En última instancia, la convicción de la factibilidad de las conceptualizaciones del comunismo obviamente ha debilitado a todo el movimiento socialista. Se trata de un mito de la imaginación de factibilidad que ha dominado toda la modernidad y la domina muchas veces. Esta forma de factibilidad absoluta hoy ya no es algo dominante en el pensamiento marxista y está superada en gran parte. De hecho, la dialéctica de Marx se transformó en dialéctica trascendental. Pero en nuestra sociedad, este tipo de mito de la factibilidad es dominante, y precisamente lo es en el neoliberalismo actual con su mito fundamental del automatismo del mercado y su auto-regulación. Esa es una de las razones del gran peligro que presenta este neoliberalismo hoy. Aquí de nuevo se trata de lo que Kant llamaba la “ilusión trascendental”. En la tradición liberal y neoliberal, esta ilusión trascendental está conectada con las imaginaciones del automatismo del mercado, de las fuerzas auto-reguladoras del mercado y de una providencia divina del mercado que se llama mano “invisible”.

Esta conceptualización junto con su ilusión trascendental se puede reconocer fácilmente como el sueño de una sociedad perfecta, aunque la imaginación de una convivencia humana perfecta no es como en el socialismo, sino la imaginación del tal llamado mercado perfecto, con su competencia perfecta que hoy casi todos los estudiantes de las ciencias económicas tienen que estudiar. El concepto trascendental de la competencia perfecta resulta entonces un medio para el lavado del cerebro de futuros economistas que por medio de este concepto son introducidos en la ilusión trascendental del mercado.

Se trata también de un concepto trascendental con su sueño de sociedad perfecta, pero se lo piensa desde una “competencia perfecta” y no desde una convivencia humana perfecta. Es la imaginación de una institución perfecta, es decir, de una ley perfecta. En este sentido, se piensa desde la guerra, no desde la paz. Su correspondiente ilusión trascendental es el mercado total, como la propagada por el neoliberalismo (Hinkelammert, 2018). Como Marx dijo, “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”, a lo que ahora pronuncia el neoliberalismo: el mercado es el ser supremo para el ser humano. Desde el comienzo de la estrategia de globalización, en la década de 1980, aparece al lado de la perfecta competencia como concepto trascendental la nueva teoría de la firma, pensada como firma (empresa) perfecta que a veces hasta sustituye el concepto de la competencia perfecta como concepto trascendental.

Estos conceptos trascendentales –del comunismo o de la competencia perfecta– de ninguna manera son utopías. Marx siempre insistió que su concepto del comunismo no es una utopía, aunque no se dio cuenta de que se trata de un concepto trascendental. Siendo conceptos trascendentales no son utopías, sino parte de las ciencias sociales y de su argumentación, y tienen que serlo. Sin embargo, el hoy dominante concepto de ciencias sociales tiene apenas espacio para estos conceptos, aunque los usa (como el uso del concepto de competencia perfecta), y casi no se los reflexiona. Max Weber inventa para ellos la palabra “tipo ideal”, pero no visibilizar el problema. Se nota que nuestro concepto dominante de ciencias sociales es muy reducido.

## **La nueva argumentación**

Quisiera mostrar ahora como la superación de la ilusión trascendental en la interpretación del comunismo lleva a nuevos tipos de argumentación. Quisiera ver eso con el ejemplo de Jeremy Corbyn, que fue secretario general del partido Laborista en el Reino Unido.

Como ya comentamos, Corbyn, la meta de su ejercicio como secretario general era: “Nuestra tarea es demostrar que la economía y nuestra sociedad pueden formarse de manera tal que sirvan para todos. Eso significa asegurar que nos levantemos en contra de cualquier injusticia, donde la encontramos y de luchar por un futuro más honesto (*fair*) y más democrático, que satisface lo necesario para todos” (*The Guardian*, 2015).

Es importante ver que ninguna de las conceptualizaciones puede realizarse por cumplimiento de algunas leyes. No se trata de normas, tampoco de proposiciones de leyes o la fundación de nuevas instituciones, sino de criterios de juicio para la acción política, cuya vigencia tiene que asegurarse frente a todas las leyes e instituciones. En este sentido se trata de orientaciones éticas. A eso pertenece la consciencia que la aplicación de estos criterios puede perder, sin que cambien leyes o instituciones en su existencia formal y sin que sean abolidas. Aquí el concepto de comunismo de nuevo puede encontrar lugar, pero su interpretación tiene que ser otra. Por eso las conceptualizaciones como la del comunismo de Marx de 1844 vuelven a tener validez, pero ahora como orientaciones éticas, que expresan un sentido del desarrollo.

Corbyn desarrolla la perspectiva que se refiere a todas las medidas que quiere tomar. Hace ver lo que entiende como el sentido de su acción. Es interesante que se basa en dos fuentes. Cuando dice “que nos levantemos en contra de cualquier injusticia, donde la encontramos”, cita a Marx con lo que Marx llama su imperativo categórico en su artículo “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción” del año 1844”, que ya antes había citado. Allí dice que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

La otra fuente aparece cuando dice “luchar por un futuro más honesto (*fair*) y más democrático, que satisface lo necesario para todos”. Es lo que dicen los zapatistas en México, es decir, que se trata

de un mundo, en el cual todos tienen lugar, incluyendo la naturaleza entera. Se ve que Corbyn expresa una espiritualidad. A mi entender se trata de la espiritualidad que hoy tiene que desarrollar cualquier posición de izquierda y que, por supuesto, es posible encontrar en muchos lugares, sobre todo en América Latina.

## **La recuperación de la emancipación humana**

Hace un tiempo aparece esta manera de ver un nuevo proyecto de sociedad alternativa, en especial en América Latina, que contesta directamente a la ilusión trascendental del mercado que el neoliberalismo formula e intenta imponer. Hemos indicado que el proyecto de Corbyn se inscribe en esta tradición, sea de Marx o de los actuales movimientos de izquierda latinoamericanos, aunque no la repite sino la desarrolla. La base de este proyecto es lo que los zapatistas en México han presentado como su perspectiva y que más tarde se desarrolló en toda América Latina: una sociedad en la cual todos tienen lugar.

Esta es la visión alternativa en su forma objetiva. A la vez es elaborada en su forma subjetiva y aparece en diferentes formulaciones. Una es la que se elaboró en algunos países latinoamericanos a partir de una larga tradición indígena, como Bolivia y Ecuador. En Bolivia se llama *Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*, que se puede traducir como buen vivir. No se trata del vivir bien aristotélico, que parte del individuo sino más bien de una convivencia sin la cual no se puede vivir bien. Es algo que en África del Sur se llama “yo soy, si tú eres”, o “yo soy si vosotros son”, o variaciones correspondientes. En África se llama el humanismo Ubuntu y tiene una larga tradición en muchas culturas africanas.

Las dos formulaciones coinciden. Una dice lo que esta sociedad es cuando la miramos desde afuera. La otra dice, lo que son los sujetos de esta sociedad, que son su soporte. Se trata de una exigencia y referencia de orientación en cada momento y en cada lugar. Es la perspectiva del ser humano como ser viviente. Es lo que está implícito al

buen vivir boliviano. De hecho, es la respuesta al proyecto neoliberal de una sociedad sin derechos humanos que tiene solo derechos del mercado, es decir, que se pueden deducir del derecho de propiedad privada. Es la perspectiva del ser humano como capital humano en relación al cual todos los que no sirven como capital humano o no quieren funcionar de esta manera son considerados basura humana.

Al lado de estas alternativas posibles abiertas resultó ya desde la década de 1960 otra, que sigue teniendo gran importancia. Se trata de la Teología de la Liberación. Empezó en América Latina y se extendió a muchos otros países en el mundo, como Alemania y Suiza.

Hoy, este proyecto de un mundo en el cual quepan todos y todas está en muchas discusiones. También en las disputas sobre la descolonización de la propia cultura. Como proyección puede definir lo que está ausente y hace falta en toda relación del ser humano con su ser cultural en sus relaciones con otros. Es decir, como meta en el proceso de la descolonización de la propia cultura.

Se trata hoy frente al neoliberalismo de no basar el desarrollo económico en la ilusión trascendental de la privatización de todo lo que se puede privatizar sino en la ampliación del desarrollo social y ecológico y en el desarrollo de las intervenciones en el mercado correspondiente, que tienen que desarrollar tanto el Estado social como también el Estado ecológico.

Se trata de la espiritualidad del humanismo de la praxis, como fue presentado por Marx y que hoy da la respuesta a la reducción de toda espiritualidad a la espiritualidad del dinero, como ocurre en nuestra actual religión neoliberal del mercado.

# Bibliografía

Agamben, G. (16 de agosto de 2012). Entrevista de *Ragusa-News*. <http://partidopirata.com.ar/2012/09/10/dios-no-murio-se-transformo-en-dinero-entrevista-a-giorgio-agamben/> <http://www.ragusanews.com/articulo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-scicli-e-guccione/>

Althusser, L. (1971). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación. En *Psicología Social*, II. Valparaíso: Ed. Ricardo Zúñiga B.

Arendt, H. (2002). *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. München/Zürich: Piper. (1977-1978. *The Life of the Mind. Thinking, The Life of the Mind*. Willing. Harcourt Brace Jovanovitch, New York).

Assheuer, T. (1995). *Die elegische Viper. Zum Tode des großen Apokalyptikers Emile M. Cioran* (La víbora elegíaca. Sobre la muerte del gran apocalíptico Emile M. Cioran). Frankfurter: Rundschau.

Assmann, H. (1972). “El cristianismo, la plusvalía ideológica y el costo de la revolución socialista”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, CEREN, 12.

Bauman, S. (2006). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur (1989. *Modernity and the Holocaust*. Nueva York: Cornell University Press).

Bettelheim, C. (1973). *Cálculo económico y formas de propiedad*. Madrid: Siglo XXI.

Biblia de Jerusalén. (1975). Bilbao: Desclee de Brouwer.

Biblia Latinoamericana. (s/f). XXIX edición. Madrid: Ediciones Paulinas, Verbo Divino.

Bidet, J. (1990). *Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché*. Paris: Presses Universitaires de France. (1993. *Teoría de la modernidad. Seguido de Marx y el mercado*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por Asalto).

Bloch, E. (1983). *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid: Taurus.

Bochsler, W. (2019). Der Thermidor des Christentums. Sozialgeschichtliche Aspekte seiner frühen Entwicklung. En U. Eigenmann, K. Füssel y F. J. Hinkelammert. *Der himmlische Kern des Irdischen*. Luzern/Münster: Exodus y Edition ITP-Kompass.

Boff, C. (2013). En F. Hinkelammert. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.

Bonhoeffer, D. (2005). *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. (Resistencia y sumisión). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Brie, M. (2016). Der Kommunismus in der Geschichte traditioneller Klasesengesellschaften. En S. Lutz Brangsch y M. Brie. *Das kommunistische. Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe* (Lo comunista. O: Un fantasma no descansa). Berlín: Rosa Luxemburg Stiftung.

Camus, A. (1989). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.

Coraggio, J. L. (2012). Introducción. En K. Polanyi. *Textos escogidos*. Buenos Aires: CLACSO-Universidad Nacional de General Sarmiento.

De Mello, A. (1982). *El canto del pájaro*. Santander: Sal Terrae.

Duchrow, U. (2017). *Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden. Eine Flugschrift* (Superar el capitalismo con Lutero, Marx y el Papa). Hamburgo: Publik-Forum.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

- Eigenmann, U., K. Füssel y F. J. Hinkelammert. (2019). *Der himmlische Kern des Irdischen*. Luzern y Münster: Exodus y EditionITP-Kompass.
- Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Editorial Sal Terra.
- Einstein, A. y L. Infeld. (1977). *La Física. Aventura del Pensamiento*. Buenos Aires: Losada. Buenos Aires.
- Engels, F. (1870). Carta a Lafargue MEW, Bd. 37, S, 450.
- Engels, F. (1968). *Anti-Dühring*. Madrid.
- Eucken, W. (1940). *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Berna: Francke.
- Eucken, W. (1952). *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. Jena: Fischer.
- Eurípides. (1909). Ifigenia en Áulide. En *Obras dramáticas de Eurípides*. Madrid: Librería de los Sucesores de Hernando. Madrid.
- Feuerbach, L. (1956). *Gesammelte Werke*. Vol 5. Das Wesen des Christentums. Berlín: Achundzwanzigstes Kapitel.
- Feuerbach, L. (1981). Das Wesen des Christentums. *Gesammelte Werke* Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. <http://www.anova.at/1sitemap/Philosophie/23-Feuerbach,%20Ludwig%20-%20Gesammelte%20Texte.pdf>
- Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Síntesis.
- Frisch, M. (1973). *Guillermo Tell para la escuela*. Milán, Italia: Einaudi.
- Gandhi, M. K. (1994) [1927]. *An Autobiography or The Story of my experiments with truth*. Ahmedabad.
- Greenspan, A. (2007). *The Age of Turbulence: Adventures in a New World*. Londres: Penguin Press.
- Gutiérrez, G. (1992). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas/CEP
- Harnecker, M. (1969). *Los Conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Harnecker, M. (2016). El legado de Louis Althusser al marxismo. 25 de febrero. <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=210007>

Hay, E. (1991). *Justo a tiempo*. Bogotá: Norma. En H. Mora Jiménez. (1994). *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del Justo a tiempo. Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista*. Tesis de doctorado, ULACIT San José, Costa Rica.

Hayek, F. v. (19 de abril de 1981). Entrevista en el diario *Mercurio*. Santiago de Chile.

Hayek, F. v. (1988). *The fatal conceit: The Error of Socialism*. Chicago: Chicago University Press.

Hayek, F. v. (1990). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial.

Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. <https://www.philosophia.cl/biblioteca.htm>

Hinkelammert; F.J. (1971) *Revista Cuadernos de la Realidad Nacional*. Universidad Católica de Santiago de Chile.

Hinkelammert; F.J. (1973) *Revista Cuadernos de la Realidad Nacional*. Universidad Católica de Santiago de Chile.

Hinkelammert, F. J. (1976). *Die Radikalisierung der Christdemokraten. Vom parlamentarischen Konservatismus zum Rechtsradikalismus* (La radicalización de la democracia cristiana. Del conservatismo parlamentario hacia el radicalismo de derecha). Berlín: Rotbuch Verlag.

Hinkelammert, F. J. (2000) [1984]. *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: Editorial DEI. Disponible en [www.pensamientocritico.info](http://www.pensamientocritico.info)

Hinkelammert, F. J. (2003). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. San José, Costa Rica: EUNA.

Hinkelammert, F. J. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José Costa Rica: Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. J. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.

- Hinkelammert, F. J. (2014). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. San José, Costa Rica: Editorial EUNA.
- Hinkelammert, F. J. (2017). Gründungsmord Brudermord und warum Religionskritik Voraussetzung für Ideologiekritik ist. En F. J. Hinkelammert, U. Eigenmann, K. Füssel y M. Rammingen: *Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit*. Münster: Edition ITP-Kompass, Bad.
- Hinkelammert, F. J. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- Hinkelammert, F. J. (2019). *Alternativas frente al capitalismo neoliberal: Conferencia en el VI. Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico*. Costa Rica. Grupo Pensamiento Crítico.
- Huffingtonpost. Breaking news. [http://www.huffingtonpost.com/entry/steve-bannon-apocalypse\\_us\\_5898f02ee4b040613138a951](http://www.huffingtonpost.com/entry/steve-bannon-apocalypse_us_5898f02ee4b040613138a951)
- Kermani, N. (2005). *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte (El horror de dios. Attar, Hiob y la rebelión metafísica)*. München: Beck.
- Klein, N. (7 de octubre de 2007). [www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice](http://www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice).
- Kleinerdrei. <http://kleinerdrei.org/2016/04/das-private-ist-politisch/>
- Lao-Tse. (1972). *Tao Te King*. México: Diana.
- Lévinas, E. (1986). *De Dieu qui vient a l'idée*. París.
- Lindsey, H. (1988). *La agonía del gran planeta Tierra*. Miami: Editorial Vida.
- Lloyd Blankfein, L. (4 de febrero de 2016). *Süddeutsche Zeitung*.
- Locke, J. (1973). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar.
- Marx, K. (1841). Prólogo. En *Marx Engels Werke*. Ergänzungsband. Erster Teil, marzo.
- Marx, K. (1964). La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión. En: E. Fromm (comp.). *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.

- Marx, K. (1966). *El Capital*. I Tomo, México: FCE.
- Marx, K. (2001) [1844]. *Manuscritos económicos y filosóficos*. Biblioteca Virtual “Espartaco”.
- Marx, K. (2006). Prólogo a Contribución a la crítica de la economía Política. Biblioteca virtual Universal. Disponible en [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)
- Marx, K. y F. Engels. (1958). La ideología alemana. Montevideo: Pueblos Unidos. En: E. Fromm (comp.). *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- Mises, L. v. (2008) [1956]. *The anti-capitalistic mentality*. Auburn, Alabama: The Ludwig von Mises Institute.
- Mises, L. v. (2011) [1956]. *La mentalidad anticapitalista*. Madrid: Unión Editorial.
- Molina Velásquez, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*. Buenos Aires: UCA Editores.
- Neue Zürcher Zeitung* (31 de septiembre de 2002).
- Ni una mujer menos. Costa Rica. <https://especiales.ameliarueda.com//femicidios/>
- Nietzsche, F. (1985a). Así habló Zaratustra. En F. Nietzsche. *Obras inmortales*. Barcelona: Visión Libros.
- Nietzsche, F. (1985b). El Anticristo en Friedrich Nietzsche. *Obras Inmortales*. Barcelona: Ediciones Teorema.
- Nietzsche, F. (1985c). *Obras Inmortales. El anticristo*. Barcelona: Visión Libros.
- Nietzsche, F. (1997). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1981). *Voluntad de poderío*. Madrid: Biblioteca EDAF.
- Papa Francisco. (16 de mayo de 2013). Discurso a los embajadores de Kirguistán, Antigua y Barbuda, Luxemburgo y Botswana. Jueves 16 de mayo de 2013
- Papa Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*.
- Papa Francisco. (31 de junio de 2016). Entrevista. <http://www.lastampa.it/2016/07/31/vaticaninsider/es/vaticano/el-papa-no-es-justo-de>

- cir-que-el-islam-es-terrorista-5KElkgpUC83QMLCcxzhRbuM/pagina.html
- Papa Juan Pablo II. (1986). Enciclica *Dominum et vivificantem*.
- Polanyi, K. (1989) [1944]. *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- Popper, K. (1974). *Das Elend des Historizismus*. Vortwort: Tübingen.
- Ratzinger, J. (24 de junio de 1998). Declaraciones.
- Revista *Der Arbeitgeber*. (1991). Enero.
- Richard, P. (ed.). (1980). *La lucha de los dioses*, San José, Costa Rica: DEI.
- Smith, A. (1983) La riqueza de las naciones. Barcelona; Editorial Bosch. (Reproducida por Universidad Autónoma de Centro América (UACA), San José, Costa Rica, 1986. Tomo I).
- Sobrino, J. (1977). *Cristología desde América Latina* (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico). México: Ediciones CRT.
- Spieler, W. (2002). Orden político liberal ¿libertad para los poderosos? En: *Neue Wege*. September, Zürich.
- Spinoza, B. de. (1977). *Die Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- The Guardian*. (13 de septiembre de 2015). Entrevista a Jeremy Corbyn.
- Trout, J. (10 de septiembre de 2001). Entrevista en el diario *Tagesanzeiger*.
- Vogl, J. (2016). "Das seltsame Überleben der Theodizee in der Ökonomie" (La extraña sobrevivencia de la teodicea en la economía). Conferencia en la Universidad Humboldt en Berlín. Disponible en [www.mosse-lectures.de](http://www.mosse-lectures.de)
- Wagenknecht, S. (2016). *Riqueza sin codicia. Como nos salvamos del capitalismo*. Francfort-Main: Campus Verlag.
- Wagenknecht, S. (2017). [www.nachdenkseiten.de/?p=38565#more-38565](http://www.nachdenkseiten.de/?p=38565#more-38565)
- Weber, M. (1984). *Economía y Sociedad*. México; Fondo de Cultura Económica.
- Weisbrot, M. Sanciones económicas como castigo. El caso de Venezuela. <http://cepr.net/images/stories/reports/venezuela-sanctions-2019-05-spn.pdf>.

Wikipedia. General Creighton Abrams. [https://en.wikipedia.org/wiki/M1\\_Abrams](https://en.wikipedia.org/wiki/M1_Abrams)

Wittgenstein, L. (1989) [1930]. *Conferencia sobre ética*. Buenos Aires: Paidós.

Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.

## Sobre el autor

### **Franz Hinkelammert**

Es uno de los intelectuales más lúcidos e incisivos del pensamiento crítico contemporáneo. Economista y teólogo alemán, exponente de la teología de la liberación y de la crítica teológica al capitalismo. Autor de numerosos libros y ensayos, su persistente reflexión en torno a una figura del humanismo que permita pensar un universalismo ético y político de carácter material lo convirtió en lectura esencial de las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas.

Escribió una treintena de libros, entre ellos: *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970), *Crítica a la razón utópica* (1984 y 2002), *El grito del sujeto* (1998), *El huracán de la globalización* (1999), *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización* (2001), *Totalitarismo del mercado* (2018).

